LIBRARY OF PRINCETON
SEP 27 1916
THEOLOGICAL SEMINARY

Library DS 227
Section .S93
V.1-2

Digitized by the Internet Archive
in 2018 with funding from
Princeton Theological Seminary Library

https://archive.org/details/dasstaatsrechtde01stro

STUDIEN ZUR

GESCHICHTE UND KULTUR

DES ISLAMISCHEN ORIENTS

ZWANGLOSE BEIHEFTE
ZU DER ZEITSCHRIFT „DER ISLAM“

HERAUSGEGEBEN

VON

C. H. BECKER

ERSTES HEFT

STRASSBURG
VERLAG VON KARL J. TRÜBNER
1912

LIBRARY OF PRINCETON
MAR 27 1912
THEOLOGICAL SEMINARY

DAS STAATSRECHT DER ZAIDITEN

VON

R. STROTHMANN

STRASSBURG
VERLAG VON KARL J. TRÜBNER
1912

MEINEM LEHRER

HERRN PROF. DR. CARL BROCKELMANN

Vorwort.

Einer kurzen Skizze über »*Die Literatur der Zaiditen*« (»Der Islam« 1910, I. S. 354—367; 1911, II. S. 48—78) wage ich hier als weiteren Versuch »*Das Staatsrecht der Zaiditen*« folgen zu lassen. Der Geschichte der Zaiditen zur Erklärung ihrer staatsrechtlichen Thesen einen breiten Platz einzuräumen, schien mir nicht nur gerechtfertigt wegen der geringen Bekanntschaft, die diese muslimischen outsiders voraussetzen können, sondern direkt geboten, nachdem einmal von der europäischen Kritik die Wirklichkeit des *fiqh* stark in Frage gestellt ist. Für das Studium der Quellen war ich verschieden günstig gestellt. Werken, die in drei oder gar fünf teilweise reichlich punktierten und etwas vokalisierten Handschriften vorlagen, standen andere in einem einzigen unpunktierten, vokallosen Exemplar gegenüber. Um den Leser nicht zu präokkupieren, habe ich das »s. p.« des öfteren hinzugefügt. Die zitierten Autoren habe ich nach der sprachlichen Seite hin nicht unnötig korrigieren wollen, zumal die späteren Juristen bewußt das Recht in Anspruch nahmen, ein anderes Arabisch als die Sîbawaih und Ḫalîl zu schreiben (s. Kap. 3. § 2).

Ich erfülle die angenehme Pflicht, meinen aufrichtigsten Dank der Kgl. Bibliothek zu Berlin auszusprechen, die mir ihr gesamtes zaiditisches Handschriftenmaterial an Ort und Stelle zur Benutzung überließ, ferner derselben Bibliothek, der Bibliotheek der Rijks-Universiteit zu Leiden und der Kgl. Hof- und Staatsbibliothek zu München für die Übersendung von Handschriften und endlich dem British Museum für die Erlaubnis zur Entnahme von Auszügen. Persönlich tief verbunden fühle ich mich Herrn Prof. Dr. E. Griffini, der mir über die reichste aller südarabischen Sammlungen, die der Ambrosiana zu Mailand, nicht nur nach Anfragen vollste Auskunft gab, sondern auch motu proprio mir wertvolle Angaben übersandte und seine Auszüge des öfteren mit Lesungsvorschlägen begleitete Nach Abschluß der Arbeit konnte ich in der k. k. Hofbibliothek zu Wien zur Vergleichung Einsicht in den dortigen Bestand zaiditischer Werke nehmen, die mir nebst einem handschriftlichen Katalog aus der Feder von Prof. Dr. M. Grünert in entgegenkommendster Weise vorgelegt wurden.

Disposition.

Seite

Einleitung 1

Stellung der staatsrechtlichen Frage innerhalb des islâmischen Lehrsystems.

Kap. 1. Die Frage nach der Staatsform 4

Zaiditische Rechtfertigung der monarchischen Verfassung: theologische, rationale und historische Begründung. — Kritik: Ablehnung der theologischen. — Das iḫtilâf: völlige Übereinstimmung mit den Imâmiten; — kein direkter Gegensatz bei den Sunniten; — formale Antithesen bei Mu'taziliten; — materiale bei Ḫârigʿiten.

Kap. 2. Die Frage nach der Dynastie.

§ 1. Die 'alidische Frage im allgemeinen 11

Al Qâsim's dialektischer Kampf gegen die nawâṣib. — Positiver Erweis des Rechtes der 'Aliden: apriorische Deduktion, ta'lîl, qijâs. — Der Schriftbeweis. — Die šî'itischen staatsrechtlichen Traditionen. — Das iḫtilâf, illustriert an der Geschichte der »Qoraiš«tradition. — Die risâla 'an al imâm Zaid. — Sie ist Pseudoschrift, weil sie dem Standpunkt des historischen Zaid widerspricht.

§ 2. Die zaiditische Frage als innere 'alidische Frage 25

a) Die Genesis der zaiditischen Frage i. J. 122/740.

b) Frühzeitige Unstimmigkeit innerhalb der Zaidîja. — Unzulänglichkeit und Unzuverlässigkeit der für die Zeit bis zum Ende des 2. Jahrh. H. zur Verfügung stehenden Berichte, dargelegt aus Beiträgen zur Kritik der muslimischen Dogmenhistoriker. — Die Butrîja. — Die Sulaimânîja. — Die Ǧârûdîja.

c) Die Konsolidation der Zaidîja zu Beginn des 3. Jahrh. H. — Die Bedeutung al Qâsim's. — Er hat einen anderen Standpunkt als Zaid; Gründe dafür.

d) Spätere Geschichte der zaiditischen Frage. — Ausgleich des legitimistischen Dogmatismus mit dem gemeinmuslimischen Bewußtsein. — Illustrationen für den geistigen Zusammenhang mit dem offiziellen Islâm.

Kap. 3. Die Personenfrage

dargelegt an den Funktionen des Souveräns.

§ 1. Der Imâm als Kriegsherr und Haupt der Zaidîja in der dâr al ḥarb 42

Die Zaiditen eine ecclesia militans. — Gegensatz gegen die Imâmiten. — Eine Inkonsequenz im zaiditischen System. — Synergismus und Determinismus in der Staatslehre. — Folgerungen des Satzes vom Imâm als Kriegsherrn:

Seite

a) *für die Thronfolge*: Der Zaiditenstaat keine Erbmonarchie. — Polemik gegen die Zwölfer, besonders gegen das Kind als Imâm. — Historische Begründung der Ablehnung einer Erbfolgetheorie. — Illustrationen aus der Geschichte der kaspischen Zaidîja 47

b) *für die Dauer der einzelnen Regierung*: Das Imâmat kein Character indelebilis. — Illustrationen aus der jemenischen Geschichte: Gestürzte Imâme. — Ein Imâm in partibus. — Ein kriegsuntüchtiger Imâm abdiziert. — Vergleich der theoretischen Schulsätze mit dem historischen Befund. — Der Character delebilis des Monarchen und die demokratische Kehrseite 57

c) *für den Mahdîglauben*: Unmöglichkeit des Chiliasmus im zaiditischen System. — Der »praktische« Mahdîglaube..... 63

§ 2. Der Imâm als Gelehrter und Haupt des maḏhab az Zaidîja..... 67

Tatsächlicher Befund. — Vernünftige Bescheidenheit der Rechtsbücher und Biographien. — Umfang und Zweck des Wissens. — Der muǧtahid und der muqallad. — Ein Imâm mit mangelnden Kenntnissen.

§ 3. Der religiös-priesterliche Charakter oder Imâm und dîn..... 71

Die Normen der Fiqhbücher. — Geschichtskritische Bedenken. — Al Qâsim's Ideal. — Asketen und Heilige, Ḥamâsahelden und Weltmenschen; Anteil der Legende und Heldensage am zaiditischen Fürstenspiegel.

§ 4. Der Imâm als Verwaltungsmann und Haupt der zaiditischen dâr al islâm..... 76

Die kodifizierte These. — ʿAliden und Geld. — Bedenkliche innere Verhältnisse des Nordstaates unter al Uṭrûš. — Gesetzmäßigkeit des Südstaates unter al Hâdî: Die buġât und das Kriegsrecht. — Bürgerrecht und zakât. — Die Schutzbefohlenen.

§ 5. Die natürlichen Voraussetzungen für den Imâmatscharakter 80

Die einzelnen Kategorien. — Parallelen zwischen der ṣifat al imâm im fiqh und der irregularitas ac incapacitas im Jus Canonicum.

§ 6. Abschluß der Personenfrage durch eine Kritik der Imâmenlisten..... 82

Kap. 4. Modifikation des Staatsrechtes durch politische Wirren.

§ 1. Die fatra und der muḥtasib 90

a) *Fatra und politische taqîja*: Ismaelitischer Protest. — Imâmitische Ratlosigkeit und antinomistische Konsequenz. — Demokratische Solidarität der Zaiditen..... 90

b) *der muḥtasib*: Historisches Beispiel. — Juristische Konstruktionen der Amtsbefugnis des muḥtasib. — Gegenüberstellung von muḥtasib und sâbiq 94

§ 2. Die Spaltung der Zaidîja..... 98

Islâm und una ecclesia catholica. — Harmonistische Verschleierung tatsächlicher Zerrissenheit in den Systemen aller Riten. — Gelegentliche Zugeständnisse. — Ignorierung und Anerkennung des Doppelimâmates bei Zaiditen. — Bewahrung der geistigen Einheit.

Seite

Schluß 101

Der Zaiditenstaat die relativ vollkommenste Verwirklichung der ʿalidischen Idee; Zaidîja die arabische Form der Šîʿa. — Die relative Wirklichkeit des zaiditischen Staatsrechtes; der zuzugestehende programmatische Einschlag ist realpolitischer Art.

Beilagen.

Nr. 1. Abû Ṭâlib an Nâṭiq, at taḥrîr, kitâb as sijar, bâb 1—3..... 104

Nr. 2. Liste: Die Imâme der Zaiditen bis 424/1033..... 106

Einleitung.

Unsicherheit über die Vorfrage aller Staatslehre, das Problem der Rechtfertigung des Staates schlechthin [1]), ist dem muslimischen Recht unbekannt. Es liegt in dem Diesseitscharakter der Mission Muḥammad's, der sich zu einem Politiker entwickelt hatte, begründet, daß seine Anhänger eine Gebietskörperschaft, d. h. einen Staat bilden mußten, und die Tatsache, daß dieser Politiker durch die Prophetie hindurchgegangen war, gab solcher Forderung die allen Zweifel behebende Begründung in der Idee der Theokratie: Gott ist die causa proxima des öffentlichen Gemeinwesens. Somit blieb dem Muslimen von Haus aus jenes Dilemma fremd, welches dem Christen aus seiner Doppelstellung als Bürger des Reiches Gottes und Glied einer politischen Gemeinschaft erwachsen konnte, ein Unausgeglichenes, dem Augustin in seiner schroffen Gegenüberstellung von civitas dei und civitas terrena seine welthistorische Formulierung gab, und das als Problem »Staat und Kirche« der Gegenwart nicht unbekannt ist. Kompetenzkonflikte aber sind so lange möglich oder unausbleiblich, als sich die beiden Institutionen in die Interessensphäre des Menschen teilen müssen. Die anscheinend so leichte Sonderung: hier religiös-seelisches, dort weltlich-natürliches Gebiet, ergibt für die praktische Durchführung die mannigfachsten Unklarheiten und Unsicherheiten. Denn der kirchlichen Gemeinschaft wohnt die Konsequenz inne, ja es ist erst die Probe auf ihre Berechtigung und ihre Richtigkeit, daß die von ihr vertretenen religiös-sittlichen Ideen in allen Lebensäußerungen ihrer Glieder manifestiert werden, andrerseits kann der Staat, will er sich nicht degradieren lassen oder ganz aufgeben, auf Kulturarbeit, mehr, der Einzelstaat auf ein Kulturprogramm, nicht verzichten. Reichliche Illustration zu dieser Unstimmigkeit bietet schon das e i n e Beispiel: die Geschichte des Kompetenzbereiches der geistlichen und weltlichen Gerichtsbarkeit. Anders der u r s p r ü n g l i c h e Islâm. Seine erste Verfassung, die Gemeindeordnung von

---

[1]) S. die Fragestellung bei G. Jellinek, *Das Recht des modernen Staates.* Berlin 1900, Bd. I, S. 162 ff.

Medîna [1]), setzt keine neue Gemeinschaft neben die bisherige, sondern gibt dieser nur eine neue Grundlage in dem Glaubensbekenntnis, nachdem das Band der Volks- und Ortsgemeinschaft als ungenügend erkannt war. Aber nur als ungenügend, nicht als falsch. Die Weiterberechtigung wird ausdrücklich betont, oder theoretisch gesprochen: die islâmische Gemeinde anerkennt neben der theokratischen Idee sekundäre Basen, das physio-psychologische Prinzip der Blutsgemeinschaft und das eudämonistische der Interessensolidarität. Reichlichen Beleg dafür bietet die frühe Geschichte dieser Religion: jeder übertretende Fremde muß sich als Klient einem arabischen Stamme eingliedern, und die Mission nimmt die Form des organisierten Beutekrieges an. Erwies sich solche doppelte Fundamentierung im jungen Islâm als doppelte Kraft, sie umschloß doch einen Dualismus, der für alle Zeiten verhängnisvoll werden sollte. Man vergleiche etwa die christliche Kirche des Mittelalters. Da das Christentum in seiner ursprünglich weltfremden [2]) Art staatliche Verhältnisse als weiter nicht für die Religion konstituierend in seinem System übergangen hatte, so fühlte sich die Kirche allen Staaten und jeder Staatsform gegenüber frei. Ja sie konnte selbst in die politische Arena eintreten und politisches Geschick erleben: reich werden als Erbin der Cäsaren und Bankerott machen durch Säkularisationen — ihr inneres Wesen wurde dadurch nicht berührt. Der Islâm dagegen, die Möglichkeit eines Antagonismus zwischen dem theologischen und staatlichen Prinzip außer acht lassend, fordert, daß die religiöse Gemeinschaft in der Form des Staates existiere. Hat er somit nach außen ein Problem weniger, so nimmt er dafür in sich alle jene Fragen auf, die sich um die Staats f o r m drehen. Die Lehre vom I m â m a t , Prinzipat [3]), wird Kernpunkt des Systems, sie, aber auch nur sie, Schibboleth der Rechtgläubigkeit. Es ist ein eigenartiges Geschick: die islâmische Religion schien wegen der Einfachheit und Faßbarkeit ihrer Lehre zur Unität berufen wie keine andere, und sie erzog ja in der Tat ihren

---

[1]) b. Hišâm, *sîrat* (ed. Wüstenfeld), Göttingen 1858—60, pg. 341 ff.; vgl. J. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten* IV, Berlin 1889, S. 67 ff. und ders., *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlin 1902, S. 1 ff.

[2]) Ev. Johannis 18, 36; vgl. Tertullian, *Apologeticus*, c. 38 ...nec ulla magis res aliena quam publica. Vgl. G. Jellinek, a. a. O. S. 165.

[3]) Für eine Übersetzung von *imâm* führt die Etymologie, da kein direkter Zusammenhang mit *umma* = (islâmische Gesamt-) Gemeinde besteht (vgl. Wellhausen, *Das arabische Reich* ..., S. 7, No. 1), nur zur allgemeinen Bedeutung: der Vorangehende. So bezeichnet das Wort den Anführer eines Heeres, das Haupt einer Schule, den Leiter des öffentlichen Gebets und hier im Staatsrecht den princeps. Eine Bedeutungskonkurrenz entsteht nun freilich öfters durch Personalunion der verschiedenen Funktionen.

Gliedern einen »überaus katholischen Instinkt«[1]) an, die Achtung vor dem *iǧmâ'*, dem consensus, daß alles Gewordene richtig sei. Was sonst die Religionen in ihrem geschichtlichen Verlauf zerreißt: das Einströmen des superstitiösen Elementes und die Auseinandersetzung mit der Vernunft, hat den Islâm nicht gespalten. Sektiererisch wurden Heiligenkult und Menschenvergötterung, sektiererisch der Mu'tazilitismus erst in Verbindung mit Differenzen in der Souveränitätsfrage. »Negierung des staatsrechtlichen Konsensus«[2]) ist die Ursache der Sektenscheidung, oder wie wir genauer zu sprechen hätten, des Schismas. Sie stellte am Tage, da der Prophet seine Augen schloß, die Existenz des neuen Glaubens im weiten Arabien in Frage, hatte man sich doch, dank zumal der Art des Propheten, »die Herzen zu gewinnen« im wesentlichen nur politisch-diplomatisch, und nur an seine Person[3]), gebunden gefühlt. Und als mit dem Tode des eigentlichen Organisators, des Chalifen 'Umar I, der in festerer und edlerer Form als der Prophet das religiöse und politische Prinzip in sich vereint hatte, der Dualismus in Erscheinung trat, blieb das letztere herrschend. Die religiöse Gemeinde ward königliches Reich. Folgerichtig werden die innermuslimischen Probleme nicht auf Synoden und Konzilien, sondern durch das Schwert gelöst: durch die Ermordung 'Uṯmân's, in der Kamelschlacht und bei Ṣiffîn. Und charakteristischerweise, sie werden dort nicht nur entschieden, sondern sie entstehen da auch: bei Ṣiffîn, im Lager des 'Alî, werden sich die Ḫawârič ihres Puritanismus bewußt. Innerhalb der Šî'a hat der einmal verlassene Konsensus über das Prinzipat zu immer neuen Spaltungen geführt. Und es ist auch hier bezeichnend, daß die grundlegende Sonderung in Imâmiten und Zaiditen angesichts des Kampfes erfolgte. Als i. J. 122/740 der 'alidische Prätendent Zaid b. 'Alî zu Kûfa losschlagen wollte, erklärte im letzten Augenblick die Mehrzahl der Šî'iten, daß sie über die Frage aller Fragen, über das Imâmat, eine abweichende Meinung habe, die es ihnen verbiete, mit ihm Schulter an Schulter zu stehen.

---

[1]) Snouck Hurgronje, *Mekka*, Haag 1888/9, I, S. 203.
[2]) I. Goldziher in *Kultur der Gegenwart* I, III, 1, S. 115.
[3]) J. Wellhausen, *Das arabische Reich* ..., S. 15.

Kapitel 1.

Die Frage nach der Staatsform.

Ein Versuch, aus der umfangreichen Literatur der Zaiditen die Besonderheiten ihres Lehrsystems herauszuschälen, wird naturgemäß bei diesem Leitartikel von der Souveränität einzusetzen haben. Da aus der Anerkennung der staatlichen Gemeinschaft an sich noch keinerlei Bestimmung über die Staatsform fließt, so scheiden sich die Geister der muslimischen Faktionen gleich bei der Vorfrage nach der Notwendigkeit einer durch den Imâm repräsentierten Verfassung. Die Zaiditen, voran der eigentliche Inaugurator der Parteiliteratur, al Qâsim, vertreten auch hier den theokratischen[1]) Standpunkt: das Imâmat beruht auf ausdrücklicher göttlicher Anordnung (*farḍ*), die als solche unabänderlich und unwidersprochen bleiben muß. Es ist der articulus stantis et cadentis ecclesiae, »da alle Verordnungen nur durch dasselbe Bestand haben«[2]) Den »deutlichsten Beweis und die hellste Offenbarung über die Notwendigkeit des Imâmates«[3]) sieht

---

[1]) Entgegen dem Zeugnis von al Îǧî, bzw. al Ǧurǧânî, *mawâqif* (ed. Soerensen), p. 297, das nur halb richtig ist.

[2]) Berl. 4876, fol. 56 b. اعلم ان افرض الافراض واوكدها فرض الامامة لانّ جميع الفرائض لا تقوم الا بها ولا يجوز تبديل فريضة الامامة بوجه من الوجوه لانّ فيها الفساد ما ليس فى غيرها وان سألوا فقالوا ما تقولون فى الامامة فريضة هى أم سنّة أم تطوّع قيل لهم بل افرض الفرض واوكده فى الفرض فان قالوا هل يجوز ان يخالف فى هذه الفريضة بوجه من الوجوه قيل لهم لا لانّه لو جاز ان تخالف فريضة لجاز ان تخالف الفرائض كلّها

[3]) ibid. fol. 82 a. ابين دليل وانور تنزيل فى وجوب الامامة وما يجب منها على الامّة قول الله تبّب وتبّع أَطِيعُوا ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا ٱلرَّسُولَ وَأُولِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ... فامر تبّب وتبّع بطاعة اولى الامر معما امر به من طاعته وطاعة الرسول ولا يامر تبّب وتبّع الّا بمعلوم غير مجهول معما لا اعلمُ فيه بين الرواة فرقة وما لا

al Qâsim in Sûra 4, 62: »O ihr, die ihr gläubig geworden seid, gehorchet Gott und gehorchet dem Propheten und den Inhabern des Regimentes unter euch.« Neben dies Gotteswort tritt ein Prophetenausspruch, der Traditionssatz: »Wer stirbt, ohne einen Imâm zu haben, stirbt eines heidnischen Todes.« Doch unser Zaidit müßte nicht zugleich Mu'tazilit sein, wollte er an rein rationalen Erwägungen vorübergehen und nicht betonen, daß ihm durch einen Imâm »die rechte Führung der Gemeinde nach dem Tode ihres Propheten« am besten gewährleistet erscheine. Dabei verschmäht er, in dessen Gesichtskreis wesentlich nur monarchisch verfaßte Gemeinschaftsgebilde getreten sind, es nicht, sich auf die Übereinstimmung auch mit außermuslimischem Körperschaften bei aller »Verschiedenheit der Religionen und der rationalen Erwägungen« zu berufen. Es entspricht der katholisierenden Tendenz der jüngeren Zaiditen, daß sie dem inzwischen für jede Beweisführung allmächtig gewordenen Prinzip des consensus, *iǧmâ'*, den Tribut nicht versagen und ihm unter Beibehaltung der übrigen die erste Stelle einräumen. So sieht aṣ Ṣu'aitirî [1]) († 815/1412) in seinem großen Fiqhkommentar (Brock. II, 186, 3, 3) die Notwendigkeit, Imâme einzusetzen, nach der Mehrzahl der Gelehrten in erster Linie durch den Konsensus der Gefährten nach dem Tode des Propheten bestätigt, dem sich an zweiter Stelle die Behauptung anschließt, daß die Aufrechterhaltung der göttlichen Gesetze, wie des Strafrechts, der Bestimmungen über die Armensteuer, den Krieg und den Kultus, nur durch einen Imâm gewährleistet sei.

Unter diesen Theorien für die Rechtfertigung der Souveränität wird man noch am ersten das *iǧmâ'* gelten lassen können. Seine Beweiskräftigkeit aber beruht auf dem rein psychologischen Moment der

---

احسبك الا قد رأيتها عليه متّفقة من حديث الرسول عم فى انّ من مات لا امام له مات ميتة جاهليّة فكلّ هذا دليل على وجوب الامامة وعقدها وما فى ذلك للامّة بعد رسولها صلوات الله عليه من رشدها معما يجمع جميع الامم على اختلاف مللها وعقولها

[1]) Berl. 4883, fol. 374 b, Anfang des k. as sijar: أمّا الكلام فى وجوب نصب الأئمّة فوجوبه عند الجمهور من العلماء ثابت لوجهين احدهما اجماع الصحابة بعد موت النبىّ صلعم ... ... والوجه الثانى أنّ الله تع اوجب واجبات لا تقوم بها الّا الأئمّة كالحدود والصدقات والغزو والجمعات ولا يتمّ الواجب الا به

Anerkennung einer weittragenden geschichtlichen Tatsache. Anders dagegen steht es um die theologischen Autoritätsbeweise. Der von al Qâsim herangezogene Traditionssatz scheint zwar irgendwie zum älteren, weit anerkannten Bestande der dem Propheten zugeschriebenen Aussprüche zu gehören. Aber bevor er seine uns vorliegenden schriftlichen Fixierungen erhielt, hatte er die ganze Unsicherheit der Tradierung an sich erfahren. Man vergleiche zu seiner obigen Gestalt eine Fassung bei al Buḫârî. Schon eine Stelle, an der er sich bei ihm findet, ist charakteristisch: es ist das *k. al fitan*, das Buch von den »Prüfungen«, den Bürgerkriegen, Nr 2. »Wer an seinem Herrscher etwas mißbilligt, soll es geduldig ertragen, denn wer eine Spanne weit aus der obrigkeitlichen Gewalt heraustritt, stirbt eines heidnischen Todes.« Je nach der Lesart also besagt der eine Traditionssatz etwas ganz Verschiedenes: einmal behauptet er den göttlichen Ursprung der Souveränität, ein andermal verbietet er die Empörung gegen die zu recht bestehende Souveränität. Dabei braucht hier noch nicht eine absichtliche Verdrehung im Parteiinteresse vorzuliegen. Hier heißt der Dissensus noch nicht Sunniten contra Zaiditen. Auch in ein orthodoxes System [1]) könnte die erste, in ein zaiditisches die zweite Form passen.

Nicht so elastisch und variationsfähig wie das *ḥadîṯ* ist der seit ʿUṯmân's Tagen dem Umfang nach feststehende Qor'ân. Vorab sei bemerkt, daß die Zaiditen, auch die jüngsten, einen anderen als den orthodoxen Qor'ân, daß sie eine ʿAlî-Sûra »die beiden Lichter« [2]), nicht kennen. Sie erwähnen nämlich das Buch ohne jede Polemik, die auf einen Bestandunterschied hindeuten könnte. Dabei achten sie durchaus auf die geringfügigste Kleinigkeit, hält es doch Nağmaddîn Jûsuf b. Aḥmad b. Muḥammad b. ʿUṯmân [3]) († 832/1429, Brock. II, 186, 3, 1) für wichtig genug, die im Eingange jedes Qor'ânkommentars

---

[1]) Auch bei al Mâwardî, *al aḥkâm as sulṭânîja* (ed. Enger), Bonnae 1853, p. 4, ist das Imâmat nach der Tradition Bedingung zum Seelenheil der Muslimen.

[2]) Garcin de Tassy bei G. Weil, *Historisch-kritische Einleitung in den Koran*, Bielefeld und Leipzig 1878, S. 92—96; Th. Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, Göttingen 1860, S. 221—223.

[3]) Berl. 4887, fol. 3a. مذهب اهل البيت والشافعىّ انّ البسملة فى أوائل السور من القران الكريم وعند الحنفيّة ليست من القران وانّما ذُكرت للفصل والتبرّك واتّفاق أنّها من القران فى وسط النمل وروى الزمخشرىّ عن ابن عبّاس من تركها فقد ترك مائة واربع عشرة آية من كتاب الله ومذهبنا أنّها آية كاملة وعن بعضهم هى وما يليها آية

behandelte Quisquilie über die Zählung der *basmala* unter die wenigen wichtigen prinzipiellen Sätze, die er seinen Pandekten vorausschickt, aufzunehmen: »Es ist Observanz bei den Gliedern des Hauses und aš Šâfi'î, daß das »Im Namen Gottes, des Barmherzigen und Erbarmers« im Anfang der Sûren — über Sûra 27, 30 herrscht Einstimmigkeit — zum erhabenen Qor'ân gehört und als vollständiger Vers gilt«. Gegen die Ḥanefiten, die die *basmala* nicht mitzählen, wird aus az Zamaḫšarî (*al kaššâf* zu Sûra 1,1) der Vorwurf wiederholt, sie unterschlügen 114 Qor'ânverse. Läßt somit der Wortlaut des hl. Buches keinen Spielraum, so bietet die Erklärung ein um so weiteres Feld für die Parteikämpfe. Die älteren zaiditischen Schriften, zumal die von al Qâsim, die von Qor'ânversen strotzen, sind ein hübscher Beleg für das »Hic liber est, in quo quaerit sua dogmata quisque Invenit ac pariter dogmata quisque sua«. In Wirklichkeit besagt die (oben S. 5) von ihm herangezogene Stelle, Sûra 4, 62, mit dem farblosen: »Gehorchet ... den Inhabern des Regimentes« nichts über eine bestimmte Staatsform. Sie ist ebenso allgemein gehalten wie ihre auffällige biblische Parallele, Römer 13, 1: Πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω. In dem Bestreben, in jener Stelle die göttliche Einsetzung des Imâmates zu finden, werden die Zaiditen am besten, aber auch am plumpsten von der übrigen Ši'a unterstützt: Abû'l Ḥasan 'Alî b. Ibrâhîm b. Hâšim al Qummî, der in seinem *tafsîr al qor'ân* bei allen möglichen und unmöglichen Gelegenheiten nach göttlichen Beweisen für das 'Alidenregiment sucht, findet in dem wahrlich nicht mißzuverstehenden voraufgehenden Verse »Gott befiehlt euch, daß ihr die anvertrauten Güter ihren Besitzern zurückerstattet« die Übertragung der Herrschaft von dem jeweiligen Imâm an den von Gott verordneten Nachfolger befohlen und hat zu unserem Verse in seiner gedankenlosen apodiktischen Kürze weiter nichts zu bemerken als: »bezieht sich auf den Emir der Gläubigen«[1]), nämlich 'Alî. Aber auch der offiziöse sunnitische Staatsrechtslehrer šâfi'itischer Observanz, al Mâwardî (a. a. O. p. 3), erkennt an diesem Wort die göttliche Autorität des Chalifates. Dagegen werden die Qor'ânexegeten wie az Zamaḫšarî,

---

[1]) Berl. 929 (= Brock. I. 192. k.), fol. 60 a. خاطب الائمّة عليهم السلام فقال إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا ٱلْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا قال فرض على الامام أن يؤدّى الامانة [Cod: الامام] الى الذى امره الله من بعده ثمّ فرض على الامام ان يحكم بين الناس بالعدل ثمّ فرض على الناس طاعتهم فقال يَا أَيُّهَا ... [الخ] يعنى امير المؤمنين

al Baiḍâwî und der gründliche aṭ Ṭabarî dem unbestimmten Tenor des fraglichen Ausdrucks besser gerecht. Die »Inhaber des Regimentes« seien die Bevollmächtigten des Propheten zu seiner Zeit, die Chalifen und deren Beauftragte, die Qâḍî und Heerführer und — last not least — die maßgebenden theologischen und juristischen Lehrer. Damit ist aber die Einzigartigkeit im Gottesgnadentum der Monarchen aufgegeben, und tatsächlich ist ihnen ja auch die Konkurrenz mit der letztgenannten Klasse nicht leicht geworden, fühlten sich doch die 'Ulamâ' und Fuqahâ' berufen, auf die genaue Befolgung der Klausel zu halten, daß den Machthabern der Gehorsam nur so lange gebühre, als sie nicht vom Rechte abwichen, eine Bedingung, die nicht nur der kritische az Zamaḫšarî, sondern auch die übrigen deutlich zum Ausdruck bringen. Ein ganz anderes Gesicht erhält unser Vers in den Traditionswerken, in denen nicht so sehr nach der Bedeutung der Qor'ânstellen und ihren Folgerungen, als vielmehr nach dem Zeitpunkt ihrer Offenbarung gefragt, d. h. versucht wird, die Entstehung des hl. Buches aus den jeweiligen Verhältnissen des Propheten und der Urgemeinde zu erklären. Und da sinkt z. B. nach al Buḫârî, *k. tafsîr al qor'ân*, Nr. 11, Sûra 4, 62 zu einem einfachen Heerbefehl herab: Muḥammad ermahnt bei der Aussendung des 'Abdallâh b. Ḫuḏâfa [1]) die Truppen zur Disziplin. Und auch bei an Nasâ'î ist es nicht anders, obwohl er den Vers in das Buch von der »Huldigung« bringt unter der Überschrift: »Ermahnung (eig. Antreibung) zum Gehorsam gegen den Imâm« und obwohl er ihn in unmittelbare Nachbarschaft der »Qoraiš«tradition (s. unten Kap. 2. § 1) stellt [2]).

Der ausgesprochene Dissensus gegenüber den Zaiditen in der Frage nach der Rechtfertigung der monarchischen Verfassung ist doppelter Art: formaler und materialer. Der f o r m a l e Gegensatz liegt da vor, wo zwar die Notwendigkeit des Imâmates schlechthin noch anerkannt, aber auf eine theologische Begründung verzichtet wird. Zwei Mu'taziliten werden besonders namhaft gemacht, Abû'l Ḥusain al Baṣrî, der nach dem zaiditischen Enzyklopädisten Aḥmad b. Jaḥjâ b. al Murtaḍâ »seine Seele mit etwas Philosophie befleckte« [3]), und Abû'l Qâsim al Balḫî [4]). Nach dem Zeugnis von aṣ Ṣu'aitirî erkannten sie den Autoritätsbeweis nicht an, verschmähten den »Weg des Hörens« oder »des Gesetzes«, wie die scholastische Formel auch lautet, und verfolgten allein den »Weg des Verstandes«, bekannten sich nur zu

---

[1]) b. Hišâm (ed. Wüstenfeld) 998.

[2]) *As sunan*, k. al bai'a, (bâb) al ḥaḍḍ 'alâ ṭâ'at al imâm (Mitte).

[3]) s. T. W. Arnold, *Al Mu'tazilah*, Leipzig 1902, pg. 71 oben.

[4]) ibid. pg. 51 oben.

dem utilitaristischen Prinzip, daß durch die Souveränität das gegenseitige Wohlverhalten im Innern und die Defensive nach außen garantiert sei [1]).

Die materiale Antithese findet sich bei Ḫâriğiten. Mir liegen nur neuere Werke vor: Ibâḍitischer Observanz. Die Ibâḍiten sind die extremsten nicht. Doch findet sich der eine oder andere darunter, der hier und da mit wünschenswerter Deutlichkeit den Independenten zeigt. Bei unserer farblosen Sûra 4, 62 freilich braucht man ja noch nichts Besonderes zu erwarten. Muḥammad b. Jûsuf al Wahbî al Ibâḍî [2]), demzufolge gleichfalls die Stelle als Heerbefehl entstanden ist, vergibt sich ja noch nichts, wenn er sie ganz im erwähnten Sinne von az Zamaḫšarî, aṭ Ṭabarî, al Baiḍâwî kommentiert. Wenn nach den bekannten »Religiösen Anschauungen der Ibâditischen Muhammedaner« [3]) die ʿUṯmân, ʿAlî, Muʿâwija oder die Söhne, die solchen Vätern geholfen hatten, gottlose Menschen waren, dann verpflichtete ihnen gegenüber der göttliche Befehl zum Gehorsam gegen die »Imâme der Gerechtigkeit« zu nichts. Stärker mußte den durch und für die Parteikämpfe mehr bestimmten Traditionen zugesetzt werden. Goldziher [4]) unterstreicht eine Variante, die Aḥmad b. Ḥanbal gibt, zu dem angeblichen Prophetenwort (das an eben unseren Qor'ânvers herangewachsen zu sein scheint): »Wer dem Emir gehorcht, gehorcht mir, und wer sich gegen den Emir empört, empört sich gegen mich«. Statt »dem Emir« wird auch gelesen dem Imâm. Nun gibt es aber noch eine andere Lesart, die zunächst nichts Besonderes will: meinem Emir (z. B. aṭ Ṭabarî zu Sûra 4, 62, Kairo 1902/3, Bd. V, p. 87 Mitte). Halten wir einmal mit dem gewissenhaften Aḥmad b. Ḥanbal, den Goldziher als einen Sammler ohne bestimmte Tendenz erwiesen hat, die Lesart »dem Emir« für die bestbeglaubigte und rücken ihr »meinem Emir« am nächsten. Jemand, der etwa im šîʿitischen Interesse aus »Emir« »Imâm« machen wollte, hatte einen völlig neuen Wortstamm einzusetzen, mußte

---

1) Berl. 4883, fol. 374 b. فهو [يعنى الامامة] امّا الكلام فى طريق وجوبها السمع عند الاكثر . . . وقال ابو الحسين البصرىّ وابو القاسم البلخىّ طريق وجوبها العقل لان بها يحصل التناصف ودفع المضارّ

2) *at tafsîr al kabîr*, Bd. V, Zanzibar 1305/6, p. 11. Dies Werk, ebenso die unter No. 1 und 4 auf S. 10 wurden mir durch Herrn Dr. F. Kern-Berlin genannt.

3) E. Sachau zum *kašf al ġumma* in M. S. O. Spr. W. As. II, 47 ff.; vgl. z. B. S. 54, 59, 60.

4) Z. D. M. G. 50, S. 499 zum *Musnad*, Kairo 1313, Bd. II, S. 252.

in jedem Fall zwei Buchstaben ändern. Einfacher und gründlicher konnte ein Ḫâriǧit, der die Herrschaft Gott und dem Propheten allein zuerkennt, verfahren. Der Wortstamm bleibt derselbe, um aus »dem Emir« unter Auslassung des Artikels und Versetzung eines Buchstabens oder, wenn man an mündliche Überlieferung denkt, eines Lautes »meinem Befehl« (amrî) zu machen. Noch viel leichter ist dasselbe durch Unterschlagung eines Buchstabens bzw. eines Lautes aus »meinem Emir« zu gestalten. Abû Ja'qûb Jûsuf b. Ibrâhîm al Maġribî al Warǧalânî [1]) weiß nämlich unter Berufung auf Anas b. Mâlik als Urtradenten mitzuteilen, daß der Prophet den geistvollen Ausspruch getan habe: »Wer meinem Befehl gehorcht, der gehorcht mir, und wer sich gegen meinen Befehl empört, empört sich gegen mich« [2]). So schrumpft das wichtige *ḥadîṯ* zu einer gegenstandslosen Tautologie zusammen. Selbst wenn man Bedenken gegen die Zuverlässigkeit des Druckes hat, zumal man z. B. in der berberischen *'aqîdat at tauḥîd* [3]) die Notwendigkeit des Imâmates anerkannt sieht, und zwar wie bei den genannten Mu'taziliten auf Grund der »Einsicht« (*ra'j*): gemeint ist nie »mein (des Propheten, von diesem mit besonderen Rechten ausgestatteter) Emir«. Er ist immer nur Mandatar und Vertreter der autonomen Gesamtgemeinde, kommt doch das juristische Lexikon des Ǵumaijil b. Ḫamîs as Sa'dî in einer hierhergehörenden Untersuchung zu dem Resultat: »Es liegt einem Knechte [Gottes] nicht ob, sich an irgendeinen persönlich anzuschließen außer an Allâh, an seinen Gesandten Muḥammad und an die in der Gesamtheit, welche jenen beiden gehorchen: das sind die Gläubigen [4]).

---

[1]) *kitâb at tartîb*, A. R. von Abû 'Abdallâh b. 'Umar al Maġribî al Wahbî al Ibâḍî, *ḥâšijat at tartîb*, Zanzibar 1304, p. 39.

[2]) Den Zusatz: »Außer wenn hier — dabei zeigte er mit der Hand dreimal nach dem Osten — *fitna* ist«, verstehe ich bei unserer Lesart so, daß im Falle einer unbotmäßigen Regierung der verfolgte Gläubige von der Nachachtung der Gebote Gottes und des Propheten entbunden werden kann nach dem Artikel von der *taqîja* oder dem *katmân* (vgl. dazu A. de C. Motylinski in *Recueil de Mémoires et de Textes publié en l'honneur du XIVe Congrès des Orientalistes*, Alger 1905, S. 510, und I. Goldziher in Z. D. M. G. 60, S. 217). Stellt man dagegen die Lesart »meinem Emir« wieder her, so wäre wenigstens die Unterbrechung im Imâmat (*fatra*, s. unten Kap. 4 § 1) gerechtfertigt.

[3]) A. de Motylinski, a. a. O. S. 509; vgl. 523 Nr. 2.

[4]) *qâmûs aš šarî'a*, Zanzibar 1297—1304, Bd. VIII, S. 136.

Kapitel. 2.

Die Frage nach der Dynastie.

§ 1. Treten wir mit den Zaiditen dem Kreise bei, welchem das Imâmat eine unumgängliche göttliche Institution ist, dann erhebt sich, sobald auf die Inhaber des Imâmats geblickt wird, die Dynastiefrage mit ihrem ob und wer. Gegen zwei Fronten wird besonders gestritten, gegen die sunnitischen Anhänger der offiziellen Chalifen, die Nawâṣib, und gegen die übrigen Šî'iten. Mit den ersteren setzt sich al Qâsim auseinander in den Traktaten: *Das Imâmat* und *Die Begründung des Imâmates.* Gegen die letzteren richtet sich seine *Widerlegung der sezessionistischen* (*rawâfiḍ*) *Ultras* und die *Widerlegung der Sezession.* Zur Vorbereitung des Kampfes mit den Sunniten zergliedert *das Imâmat* im Eingange [1]) den gesamten Bestand

[1]) Berl. 4876, fol. 54 b. قال الامام القاسم بن ابراهيم صلوات الله عليه يسأل الذين قدّموا ابا بكر فيقال لهم أخبرونا عن جميع ما جاء به محمّد صلعم[a] من الله وامر نابه من طاعة الله ما هو هل يخلو من ثلاثة اوجه امّا فريضة اوجبها عليهم من الله وامّا سنّة سنّها لهم وامّا تطوّع امرهم به على ترغيب فيه إن شأووا فعلوها وإن شاؤوا تركوها فمن قولهم لا يخلو من احد هذه الثلاثة الوجوه ولا سبيل لهم الى اكثر من ذلك لانّ ما امرهم به رسول الله صلعم[a] احدى هذه الثلاثة الخصال يقال لهم فأخبرونا عن هذه الفرائض التى امرهم النبىّ بها عم عن الله معروفة معلومة او مجهولة غير معروفة فمن قولهم لا بل معروفة غير مجهولة فيقال لهم هل يجوز لاحد ان يحوّل هذه الفرائض فيجعلها على خلاف ما فرض الله فان قالوا نعم أبطلوا جميع الفرائض . . . فمن قولهم هذا لا يجوز قيل لهم . . . [fol. 55 a] ما تقولون فى الامامة اهى من دين الله ام من غير دين الله فان قالوا ليست من دين الله لزمهم فى اجتماع من اجتمع على امامة ابى بكر انهم لم يكونوا على دين الله وان قالوا الامامة من دين الله قيل لهم من أىّ دين الله امن

des durch Muḥammad gebrachten göttlichen Gesetzes je nach dem Grade seiner Verbindlichkeit in *farḍ* bzw. *farîḍa*, ausdrückliche Verpflichtung, *sunna*, empfehlenswerte Satzung, consilium evangelicum und *taṭauwuʿ*, freiwilliges opus supererogationis. Zum Wesen jeder dieser Gesetzesformen aber gehöre es, daß sie ausdrücklich bekannt gegeben und durch keinen Menschen verwandelbar sei. Diese Unwandelbarkeit ist für al Qâsim der springende Punkt. Die ganze Zergliederung ist nur eine scheinbare Konzession. Für ihn nimmt das Imâmat, wie wir bereits (oben S. 4) sahen, den ersten Rang in der ersten Stufe ein; aber die Gegner sollen ihm nicht entweichen mit der Ausflucht, das Imâmat sei zwar eine göttliche Institution, aber nur *sunna* oder *taṭauwuʿ*. Sein etwas gewundener Gedankengang ist der: angenommen, zur Frage nach dem Souverän läge die göttliche Willensäußerung nur in der Form eines supererogativum vor, so wäre die Nachachtung an sich zwar unverbindlich, aber nähme man sie nicht in sein Programm auf, so hätte man an dieser Stelle keinen göttlichen

---

الفرائض ام من السنن ام من التطوّع . . فان قالوا من الفرائض قيل لهم كيف فرض رسول الله صلعم الامامة لابى بكر سمّاه لكم رسول الله باسمه وعينه او دلّ عليه بصفته او تركها شورى او سكت فلم يقل من ذلك شيئًا ولا بدّ من احدى هذه الخصال ولا خامسة معهنّ فان قالوا انّ رسول الله صلعم[a] نصّ لنا ابا بكر بعينه ونسبه واسمه قيل لهم فما بالهم وقفوا عنه ثلاثة ايّام يتشاورون فيه وقد سمّاه رسول الله باسمه ونصّه [ودصه ?Cod.] بعينه وما بال ابى بكر قال لهم أنا أرضى لكم احد هذين الرجلين فبايعوا أحدهما أبا عبيدة بن الجرّاح وعمر بن الخطّاب ... قيل لهم فهل ادّى ابو بكر هذه الفريضة كما امر الله فان قالوا نعم قد سمّى لنا عمر ونصّه بعينه كما فعل رسول الله صلعم[a] قيل لهم فما بالكم لم تتشاوروا فى عمر كما تشاورتم فى ابى بكر بعد النبىّ عم فان قالوا لانّ ذلك جائز لنا قيل لهم فقد نقضتم قولكم ان لا تغيّر فريضة وهذا نقض الفريضة التى فرض الله ورسوله لكم فى ابى بكر اذ لم تتشاوروا فى عمر كما تشاورتم فى ابى بكر ولم تتشاوروا فى قول ابى بكر كما تشاورتم فى قول النبىّ صلعم[a] فان قالوا لانّ المشورة اليهم قيل لهم فأيّهما اوثق فى قوله النبىّ صلعم[a] ام ابو بكر فان قالوا ابو بكر كفروا وان قالوا النبىّ اوثق قيل لهم ما ابين نفاقكم انّكم تقولون النبىّ اوثق وانتم

Boden unter den Füßen. So will al Qâsim nur ein Entweder — oder: »Man frage diejenigen, die dem Abû Bekr den Vorrang zuerkennen .... Was sagt ihr zum Imâmat: gehört es [überhaupt] zur Religion oder zu etwas anderem?« Wenn sie nun erwidern, es gehöre nicht zur Religion, so stehen sie folgerichtig mit ihrer Zustimmung zum Imâmat des Abû Bekr nicht auf dem Boden der Religion. Da sie aber behaupten, auf solchem Grunde zu stehen, so dürften sie keinerlei Veränderung an der Institution des Imâmates, hier speziell an der Kreierung des Imâm, vornehmen. Bei dem ausgesprochenen Entweder — oder braucht al Qâsim die Frage, wie weit die Gegner gefehlt haben, bloß an einer Kategorie, dem *farḍ*, erläutern. Nur flüchtig stellt er anhangsweise das Imâmat unter den Gesichtspunkt der *sunna* und des *taṭauwu'*, die, wenn man sie einmal auf sich nimmt und sie als Argumentationsbasen benutzt, die gleiche Verbindlichkeit in sich tragen. Folgen wir mit ein paar Worten den dialektischen Gängen al Qâsim's. Wenn die Gegner behaupten, ihre Chalifen — es handelt sich zunächst um

---

تتشاورون بعده وابو بكر عندكم ليس باوثق من النبىّ صلعم[a] وانتم لا تحتاجون بعد قوله الى المشورة فقد لزمكم انّ ابا بكر عندكم اوثق من النبىّ صلعم[a] لانّ اوثق الاوثاق الذى لا تشاور فى قوله .. fol. 56 a. ويُسألُون عن فعل ابى بكر وعمر فى الامامة كان اصوب ام فعل النبىّ فان قالوا فعلهما كفروا وان قالوا فعل النبىّ عم أصوب قيل لهم فايّهما كان اولى بابى بكر وعمر أيقتديان بالنبىّ ام لا يقتديان به فان قالوا يقتديان بالنبىّ خير لهما قيل لهم فحيث خالفا النبىّ عم فى الامامة اقتديا به ام لم يقتديا به فان قالوا لا بل اقتديا به خالفوا ان تكون الشورى بين المسلمين مثل شورى بين ستّة وأن تسمية ابى بكر لعمر وحده هى شورى بين المسلمين وهذا المحال من الكلام وان قالوا لم يقتديا بالنبىّ ولو اقتديا به كان خيرا لهما قيل لهم افيجوز لهم ما فعلا ام لا يجوز فان قالوا نعم هو جائز لهما قيل لهم أفصواب ذلك ام خطأ فان قالوا لا بل خطأ لزمهم انّه يجوز ان يخالف رسول الله صلعم[a] وان زعموا انّه صواب فقد زعموا انّ الخلاف للنبىّ عم صواب وهذا ما لا يقول به احد من المصلّين وزعموا انّ ابا بكر وعمر جائز لهما ان لا يقتديا برسول الله عم وهذا شرّ ما أُضيف اليهما ترك الاقتداء بالنبىّ صلعم[a]

a) Cod. صلى الله عليه وسلم ohne; ebenso p. 15 no. 1; 17 no. 1; 22 no. 5.

Abû Bekr, ʿUmar, ʿUṯmân — seien rechtmäßig in der von Allâh durch Muḥammad gebotenen Weise zur Herrschaft gelangt, so müßten sie Rede stehen können, welches diese Form sei. Es gebe drei Möglichkeiten: 1. der Einzelne, Abû Bekr, sei »namentlich und persönlich ernannt« oder 2. es sei »durch eine Beschreibung auf ihn hingewiesen« oder 3. die muslimische Gemeinde sei zu einer Wahlmonarchie erklärt worden. Angenommen nun, Abû Bekr sei namentlich und persönlich vom Propheten zum Nachfolger bestimmt, so hätte sich die muslimische Gemeinde nach dem Tode Muḥammad's, am »Tage der Halle« — aus dem übrigens al Qâsim entgegen dem Zeugnis der Historiker (vgl. Ṭab. I, 1816, 4/5; 1837, 15 ff. (doch vgl. 1817, 4); Jaʿqûbî II, 136) drei Tage macht — einer ausdrücklichen göttlichen Anordnung widersetzt, indem sie zu eigenen Beratungen geschritten sei, vor allem aber träfe den Abû Bekr selbst der Vorwurf des Ungehorsams, da er unter Nichtachtung seiner eigenen göttlichen Ernennung den Abû ʿUbaida oder den ʿUmar zum Oberhaupte vorgeschlagen habe. Werde dagegen behauptet, jene Wahlverhandlungen lägen im Sinne Muḥammad's, so habe Abû Bekr ihn dadurch desavouiert, daß er eigenmächtig den ʿUmar designierte, und desgleichen ʿUmar, der auf eigene Hand die Gemeindewahl durch das conclave eines sechsgliedrigen Kollegiums ersetzte. Auch eine harmonisierende Kombination zwischen Ernennung des Nachfolgers durch seinen Vorgänger und einem Wahlakte will al Qâsim nicht durchgehen lassen. Wenn wirklich Muḥammad den Abû Bekr ernannt hätte, so liege in der trotzdem erfolgten Beratschlagung über die Nachfolge ein Mißtrauensvotum, das seine Prophetenwürde um so mehr verletze, als man sich dem Testamente Abû Bekr's ohne weiteres gefügt habe. — Das πρῶτον ψεῦδος dieser Untersuchungen liegt natürlich darin, daß unser ʿAlide nicht von der Vorstellung, der Prophet habe sich irgendwie zur Regelung seiner Nachfolge geäußert, frei kommen kann und so schon die historische Tatsache der Verschiedenheit in der Kreierung der Chalifen aus dogmatischen Fehltritten erklärt, die er ausdrücklich als »Unglauben« bezeichnet, wenn er die Gegner vor die Entscheidungsfrage stellt: Wer verfuhr am richtigsten: der Prophet mit seiner Bestimmung der Gemeindewahl oder Abû Bekr mit seiner Ernennung und ʿUmar mit seinem conclave? Wie die Antwort auch lauten mag, der gegnerische Standpunkt bleibt »Unglaube«. Antworten sie »Abû Bekr und ʿUmar«, so begehen sie Blasphemie durch die Beleidigung des Propheten; antworten sie: »Der Prophet«, so müssen sie entweder die »Sünde« der beiden Nachfolger zugeben oder offen den Widerspruch gegen den Gottgesandten für erlaubt erklären.

Im positiven[1]) Teil deduziert al Qâsim zunächst aus dem Begriff *farḍ* oder *farîḍa*, unter den er das Imâmat faßt: um der Sicherheit der Religion willen mußte der Imâm »unverkennbar persönlich ernannt« werden, genau wie es beim Propheten geschehen, und zwar mußte er diesem der Nächststehende sein, physisch wie religiös, nach »Stammbaum und Gottesfurcht« an der »höchsten Stelle« stehen, kurzum aus derselben »Erzgrube des Apostolates« hervorgehen. Man kann es al Qâsım bei solchen, übrigens häufiger wiederkehrenden Erörterungen nicht ganz absprechen, daß er, freilich auf seine Art, versucht, in die Tiefe zu gehen. Er will nicht nur die Tatsache konstatieren, daß der Prophet den ʿAlî und sein Geschlecht zur Nachfolge bestimmt habe, sondern, wohl selbst die geringe Evidenz einer derartigen Behauptung fühlend, will er sie durch das *taʿlîl*[2]) stützen, den Grund aufdecken, warum an den muslimischen Souveräne neben der Forderung persönlicher Eigenschaften auch die seiner Verwandtschaft mit dem Stifter zu stellen sei: »der Grund«, so heißt es in der *Begründung des Imâmates*[3]), »wodurch, warum und weswegen die Verwandtschaft (und die Weisheit) einen Hinweis auf den Imâm bildet und den Weg (zeigt) ihn zu finden, da man seiner bedarf und ihn sucht«, liege darin, daß die Bestimmung des Souveräns nach dem Prinzip der

---

1) ibid. fol. 57 a. فان قالوا بيّنوا لنا وجه الفريضة قيل لهم الوجه على مثل قياس الفرائض كلّها ياتى الخبر من الله فيامر نبيّه عم بان ينصّ رجلا بعينه من موضع معروف ولا يكون ذلك الموضع الّا فهم به عارفين فى النسب والنقى ليكون موضع القنوع حتّى لا يقول احد انا اولى كما لم يجز لاحد ان يدّعى انا اولى بالرسالة من الموضع الذى بعث الله منه نبيّه وكذلك الامامة فى ارفع المواضع وهو معدن الرسالة لقطع الحجّة والدليل على ما قلنا ان الامامة اذا اخرجت من ارفع المواضع واقربها الى رسول الله صلعم ادّعت كلّ فرقة من الامّة الامامة ووقع الاختلاف وفى الاختلاف ابطال الدين

2) I. Goldziher, *Die Ẓâhiriten*, Leipzig 1884, S. 11.

3) Berl. 4876, fol. 86 a. والعلّة التى بها ولها ومن اجلها كانت القرابة والحكمة على الامام دليلا والى وجوده عند الحاجة والطلب سبيلا انّ مطلوبه فى القرابة اسهل على الطالبين وايسر فى تكليف فرضه على المكلّفين واقطع لعذر المعتلّين وابلغ فى الحجّة على المتجاهلين واقرب الى متناول البغية اذ لا يمكن تقريبها بالسميّة والدولة دولة جبّارين مخوف فيها قتل الابرّين

Verwandtschaft am leichtesten sei, die Verpflichtung gegen ihn am billigsten erscheinen lasse, Gegeneinwände am besten abschneide, die eindringlichste Beweiskraft besitze und die erfolgreichste Handhabe gegenüber der Rebellion biete, da so die »Homonymität«, die Gleichberechtigung Fremder, die Konkurrenz ausgeschlossen sei, während sonst die Souveränität zur Machtfrage von Gewalthabern werde, wobei die Vernichtung der Gerechten zu befürchten stehe. Unbegründet ist das nicht, was hier ganz allgemein zugunsten der Dynastie im Staatsorganismus gesagt wird. Auch dem politischen Zuschauer Europas drängt sich die Beobachtung auf, »daß es den Menschen leichter wird, einem Manne zu gehorchen, der durch angeborene Lebensstellung, als einem, der durch Wahl oder Verdienst über ihnen steht« [1]). Und sieht man in ʿUmar I. den eigentlichen Begründer des islâmischen Staates oder wenigstens den besten Vorarbeiter Muʿâwija's [2]), so hat drüben nur einmal die Wahl entschieden: nach seinem Tode, und nur einmal das Schwert: in den fünfjährigen Wirren nach dem Tode seines Nachfolgers, und dann war die oberste Herrschermacht in den Familienbesitz der Umaijaden übergegangen. Ja man könnte noch einen Schritt weiter mit al Qâsim mitgehen und wenigstens von einem Nebensinn der Muḥammedaner allgemein für Herrscher aus der nahen Verwandtschaft Muḥammad's sprechen. Wie man sich nach seinem Tode auf seinen Schwiegervater einigte, so schwankte beim Ableben des Reichsgründers ʿUmar die Wahl zwischen den zwei Schwiegersöhnen des Propheten, ʿUṯmân und ʿAlî. Und von da ab ist die ʿAlîdenfrage nicht mehr zur Ruhe gekommen in der großen islâmischen Welt, schlug sie doch ihre Kreise viel weiter, als um die paar Prinzipiellen, die im Laufe der Jahrhunderte ihre Existenz an die undankbare Aufgabe setzten, die Prärogative dieses oft noch mehr unfähigen als unglücklichen Geschlechtes zu retten. Bei der engen Beziehung zwischen staatlichen und religiösen Ideen im Islâm darf eine Beobachtung der innerpolitischen Verhältnisse auch die an Heiligenkult grenzende Verehrung nicht außer acht lassen, die den ʿAliden zu allen Zeiten selbst von strammen Sunniten gezollt worden ist. Sie bedeutet ein ganz respektabeles reservatum ecclesiasticum, mit dem sich abzufinden den wirklichen weltlichen Machthabern nicht immer leicht gemacht worden ist.

Al Qâsim begnügt sich jedoch nicht mit dem *taʿlîl*, um die angebliche Einsetzung ʿAlî's durch den Propheten nach dem Prinzip der Verwandt-

---

[1]) F. Paulsen, *System der Ethik*, Berlin 1900, 5. Aufl., II, pg. 562.

[2]) Vgl. darüber H. Lammens, *Etudes sur le règne du Calife omaiyade Moʿâwia* I, Beyrouth 1906—08, und dazu I. Goldziher in D. L. Z. 30, 197 ff.

schaft erfolgen zu lassen und so die Berechtigung der ganzen Dynastie zu erweisen, sondern begegnet — was freilich inhaltlich ziemlich auf dasselbe herauskommt — einem etwaigen Einwurf, die ausdrückliche persönliche Ernennung, wie er sie behaupte, könne doch immer nur das Imâmatrecht des Einzelnen belegen, formell noch durch das *qijâs*, einen übrigens recht verschrobenen Analogieschluß [1]): man nehme irgend eine *farîḍa*, etwa das Mittagsgebet. Erstmalig angeordnet an einem bestimmten Tage, Freitag oder Sonnabend usw., sei es obligatorisch geworden für alles, was unter den Begriff »Tag« gehört. Ebenso sei für das Imâmat seiner Zeit ein Einzelner namentlich bestimmt, damit aber zugleich alle — welche Namen sie auch tragen mögen — mitbestimmt, die der Reihe nach, je einer auf den anderen folgend (wie die Tage), des Erstgenannten Typus repräsentierten in bezug auf »Verwandtschaft (mit dem Propheten) auf Frömmigkeit und Vortrefflichkeit«.

Es verlohnt sich nicht im einzelnen aufzudecken, wie sich al Qâsim den Schriftbeweis für seine dynastische Theorie erschleicht und erzwingt. Da müssen als dicta probantia alle jene Stellen fungieren [2]), in denen die Bewahrung der Prophetie und der Offenbarungen bestimmten Familien übertragen wird, wie der des Noah, des Abraham, des Amram, oder in denen nur ganz allgemein von den besonderen Gnadenerweisungen an die Kinder Israels, die Familie Lot's die Rede ist, oder ein Zacharias um einen Sohn und Erben betet.

---

[1]) Berl. 4876, fol. 57 a unten. ألا ترى ان صلوة الظهر نزلت فى يوم من الايّام جمعة كان او سبتا او احدا او غير ذلك من الايّام مسمّى باسم ثمّ هى فى الايّام كلّها على هيئة واحدة لا تُغيّر وكذلك قلنا فى رجل بعينه فى ذلك الزمان ثمّ فى كلّ زمان فى رجل واحد ولو كانت الاسماء مختلفة والقرابة والتقى والفضل واحدا فهذا قياس ما قلنا فافهموا مغاليط اهل الخلاف وكذلك على الناس أن يؤدّوا جميع الفرائض على مثل هذا القياس وكذلك الامامة فى ابرّ الخلق واتقاهم وان يؤدّوا هذه الفريضة حيث امرهم رسول الله صلعم

[2]) ibid. fol. 85 a. فاسمع لقول الله جلّ ثناؤه وتبارکت بقدسه اسماؤه فيما ذكرنا من قرابة المرسلين وما جعل من وراثة النبوّة فى ابناء النبيّين قال الله تع Es folgen Sûra 57, 26; 3, 30; 45, 15; 44, 31; 5, 23; 11, 76; 37, 73—75; 71, 29; 32, 23—24; 22, 77b—78; 2, 121—122; 14, 40; 20, 132; 33, 33; 11, 42; 37, 133—135; 54, 34b—35; 38, 42; 12, 6; 20, 30—35; 19, 5b—6; 6, 84—87; 29, 26; 57, 26; 4, 57.

Besonders empfiehlt sich ihm eine Stelle, wenn darin eine Vokabel vorkommt wie *âl* »Geschlecht«, *ḏurrîja* »Nachkommenschaft« oder gar *ahl al bait* »Familie des Hauses« (für das Geschlecht Abraham's in Sûra 11, 76). Nachdem er so einige kaum, und viele garnicht passende, im ganzen 25 Qor'ânstellen in einem Atem in extenso zitiert hat, kann er »Allâh Dank« sagen, »der uns (ʿAlîden) zu Hoffenden gemacht hat mit der Hoffnung, die die Prophetenkinder durch ihre Väter haben, wie er denn die Propheten in ihren Kindern erhalten hat«[1]).

Doch zur behaupteten direkten Einsetzung ʿAlî's durch den Propheten: Da bekanntlich im ganzen hl. Buche nur der Name eines einzigen Gefährten Muḥammad's erwähnt wird, nämlich der seines Freigelassenen und Adoptivsohnes Zaid, der ihm sein Weib Zainab überließ (Sûra 33, 37), so kann selbst ein Qâsim für seinen Qor'ânbeweis nur die Form eines »beschreibenden Hinweises« behaupten (s. oben S. 14 unter 2)). Freilich einen solchen herauszufinden wird seiner verschrobenen Exegese, die durch eine starke petitio principii beeinflußt ist, nicht schwer werden. Wir müssen hier eine Stelle einschieben, die den ʿAlî nicht wegen seiner Verwandtschaft mit dem Propheten, sondern wegen seines angeblichen persönlichen Verdienstes würdigt. Es ist bekanntlich viel Tinte bei den Muslimen über die Frage vergossen worden, wer der erste Gläubige gewesen sei[2]). Nach al Qâsim ist natürlich »kein Zweifel darüber, daß er (ʿAlî) vorangegangen ist zu Allâh im Glauben. Da nun Gott sagt: 'Die Vorangehenden werden die Vorangehenden, sie werden die Nahegebrachten sein', so würde schon dieser Vers genügen, falls kein anderer außer ihm da wäre«[3]). Es mag auch uns genügen, um auf weitere Beispiele von al Qâsim's Interpretationskünsten uns verzichten zu lassen. Die herangezogene Stelle, Sûra 56, 10—11, redet in aller Deutlichkeit nur vom jüngsten Gericht: Die hier religiös-sittlich Ersten werden im Jenseits die Rangersten, die Gottnächsten sein. Den Zaiditen aber ist die Wortklauberei mit √*sbq* »vorangehen« sehr bedeutungsvoll erschienen. Nicht nur, daß die Stelle immer wieder als Argument zitiert wird (vgl. z. B. unten

---

1) ibid. fol. 86 a (Mitte). والحمد لله الذى . . . جعلنا راجين رجاء ابناء المرسلين بابائهم وما كان من حفظ الله للنبيّين فى ابنائهم

2) Th. Nöldeke, *Zur tendenziösen Gestaltung der Urgeschichte des Islams*, Z. D. M. G. 52, vgl. bes. S. 18 ff.

3) Berl. 4876, fol. 85 a oben. . . . مع الذى لا يشكّ من سبقه الى الله بالايمان والله يقول جلّ ثناؤه وتبارکت بقدسه اسماؤه وَٱلسَّابِقُونَ ٱلسَّابِقُونَ أُولَٰئِكَ ٱلْمُقَرَّبُونَ فكفى بهذه الآية لو لم يكن معها غيرها

S. 24), sondern sie haben sogar eine Art Titel daraus geschaffen. So wenigstens möchte ich mir den stehenden Ausdruck [1]) *al a'imma as sâbiqûn* oder auch *dawû 's sawâbiq* erklären. Der Eindruck des Titelhaften wird noch dadurch vermehrt, daß der wirkliche vollgültige Imâm als *sâbiq* dem *muḥtasib* oder *muqtaṣid*, dem Verweser zur Zeit des Interregnums, gegenübergesetzt wird (s. unten Kap. 4 § 1 b).

Die Zaiditen fühlten aber auch alle Veranlassung, Sûra 56, 10—11 zu pressen und die Ernennung 'Alî's wegen seiner persönlichen Vortrefflichkeit hineinzulesen, schon um ihre Art der Weiterführung der Souveränität innerhalb der Dynastie gegenüber den imâmitischen Šî'iten, Zwölfern, Siebenern usw., die eine bestimmte Erbfolge vertreten, zu rechtfertigen (s. unten Kap. 3 § 1 a), dann aber auch, weil die meisten unter ihnen noch hinreichend muslimisch-arabisch empfanden, um nicht das Recht der 'Aliden auf 'A l î' s Verwandtschaft mit dem Propheten etwa unter Zuhülfenahme einer Adoptionstheorie zu verankern. Ja die meisten zaiditischen Juristen sind ehrlich genug, lieber eine Inkonsequenz zuzugestehen als in dieser Hinsicht den Tatsachen Gewalt anzutun. Charakteristisch ist dafür u. a. der Eingang des *k. as sijar* im *taḥrîr* von an Nâṭiq (s. unten Beilage). Da tritt die erste Qualitätsbedingung für das Imâmat, die Verwandtschaft mit dem Propheten, erst von al Ḥasan und al Ḥusain in Kraft, während zugunsten 'Alî's die Ausnahme statuiert wird: Liegt eine Anordnung des Propheten vor, fällt die Rücksichtnahme auf den Stammbaum fort. So rückt nun auch al Qâsim nicht deutlich heraus mit einer Berufung auf den juristischen Titel der Verwandtschaft, wenn er von 'Alî allein spricht. Der wird so stillschweigend als Gatte einer Prophetentochter und Vater der Prophetenenkel in die hl. Familie mit untergeschoben. Für deren Rechte aber ist locus classicus Sûra 33, 33 b: »Gott will von euch, o Familie des Hauses, alle Unreinheit abtun und euch rein und lauter machen«. Dieser in der gesamten uns vorliegenden Zaiditenliteratur stets wiederkehrende Kronzeuge ist schon bei al Qâsim zu einer Formel erstarrt, die genau wie in der übrigen Šî'a [2]) die Erwähnung der Imâme nach Art der Eulogien begleitet, und die al Qâsim auch da anzubringen sich bemüht, wo es sprachlich hart oder

---

[1]) s. »Der Islam« I, S. 360; II, S. 74/75. Zu beachten ist ebenda der parallelismus membrorum zu dem gleich zu besprechenden *ṭâhir*. Ich wählte für *sâbiq* »hoch«, um an unsere »Hoheit« zu erinnern.

[2]) z. B. al Qummî, *tafsîr al qor'ân*. Berl. 929, fol. 4 a. نسأل الصلوة على محمّد وآله الذين اذهب الله عنهم الرجس وطهّرهم تطهيرا

unmöglich ist [1]). Es bedeutet auch eine Ironie der Geschichte, daß im nicht gerade frauenfreundlichen Islâm das gefährlichste Schisma ausgerechnet jenes Gotteswort zur Losung nimmt, mit dem einst der Prophet seinen etwas üppig und begehrlich gewordenen Haremsfrauen entgegentreten mußte. Denn daß die Familie des Hauses ʿAlî, Fâṭima, al Ḥasan und al Ḥusain seien, daß der Vers — in Wirklichkeit ein deutlicher Tadel in fromm-verbindlicher Form — überhaupt eine Anerkennung in sich schließe, das läßt sich beim besten Willen aus der Stelle selbst nicht ableiten; dafür ist der Zusammenhang zu klar, das muß hineinexegesiert werden. Und damit stehen wir vor der wichtigsten Materie auch dieser Beweisführung unseres Imâm, der T r a d i t i o n. Leider ist man enttäuscht, hatte man bei seinen Traktaten einen älteren Befund der Überlieferung erwartet und so gehofft, einen Einblick in die Genesis dieses so wichtigen Zweiges, oder vielmehr dieser Form, der muslimischen Wissenschaft zu gewinnen. Wenn auch zu Sûra 33, 33 b, auf fol. 86 b Mitte, ein erklärendes *ḥadîṯ* nicht hinzutritt, da dort die 25 qor'ânischen dicta probantia ohne weiteres aneinandergereiht werden, so konnte sie doch nur mit aufgenommen werden bei einer stillschweigends vorausgesetzten Interpretation im Sinne der »*Mantel*«tradition [2]) oder etwa der von den »*beiden Kleinodien*« »O ihr Menschen, ich lasse bei euch die beiden Kleinodien zurück; so haltet an ihnen fest, und ihr werdet nach meinem Tode nimmer in die Irre gehen: Gottes Buch und mein Geschlecht, die Familie des Hauses«. Auf diesen Satz beruft sich al Qâsim [3]) gegenüber den Ultrašîʿiten als einen gemeinsamen Besitz, während in der *Begründung des Imâmates* zum Erweis der Einsetzung ʿAlî's der Boden

---

[1]) fol. 58 a. الامامة لا تكون الّا فى موضع الطهر ومعدن الرسالة ومختلف الملائكة وجوهر النبوّة الذين اذهب الله عنهم الرجس وطهّرهم تطهيرا

[2]) Tirmiḏî, *manâqib ahl bait an nabî*, Nr. 2; *manâqib Fâṭima*, Nr. 5. — Muslim, *faḍâ'il al Ḥasan wal Ḥusain*, Nr. 5. — Fehlt bei Buḫârî, Nasâ'î, b. Mâğa. Orthodoxe Polemik gegen die šîʿitische Auslegung des *ḥadîṯ* s. bei Baiḍâwî zu Sûra 33, 33. (NB. Ich habe versucht, bei allen Traditionswerken ähnlich wie bei al Buḫârî nach Nummern zu zitieren. Nur ist ganz mechanisch jeder Satz mit vollem *isnâd* und *matn* als selbständige Nummer gerechnet.)

[3]) fol. 105 a. قد قال رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم فيما رُويتم ورويتا ايّها الناس خلفت فيكم الثقلين فتمسّكوا بهما لا تضلّوا بعدى ابدا كتاب الله وعترتى اهل البيت Vgl. Tirmiḏî, *manâqib ahl* ..., Nr. 1; Muslim, *faḍâ'il ahl al bait* 1,2; faßt aber das *ahl* in weitem Sinn, nimmt vor allem die ʿAbbâsiden mit auf. Der Satz fehlt, wie oben, bei Buḫârî, Nasâ'î, b. Mâğa.

für das echte Verständnis der Hauptbeweisstelle Sûra 56, 10—11 vorbereitet wird [1]) durch die *ḥadîṯe* »*Maulâ*« [2]) und »*Aaron*« [3]). »Wessen Maulâ (Freund, Nächster, Helfer, Herr) ich bin, dessen Maulâ ist ʿAlî; o Gott, sei Freund dem, der ihm Freund ist; sei Feind dem, der ihm Feind ist!« und »Du (ʿAlî) hast zu mir die Stellung wie Aaron zu Mose, nur daß es nach mir keinen Propheten geben wird«. Beide Sätze werden als »allbekannt« eingeführt. Gewiß sind sie das. Und besonders die »*Aaron*«tradition kann bei der Bezeugung auch durch die beiden Ṣaḥîḥe den Anspruch auf Katholizität erheben. Aber gerade zu dieser erinnert J. Friedländer [4]) an Ibn Ḥazm, der in echt ẓâhiritischer Konsequenzmacherei die spitzfindige, aber nicht unpassende Bemerkung macht, daß für die Nachfolge des Propheten nichts daraus zu entnehmen sei, da Josua und nicht Aaron Mose's Nachfolger geworden sei. Vielleicht sind dergleichen Einwände schon früher gemacht, und man hat šîʿitischerseits versucht, doch dem ʿAlî das Amt zu retten unter dem Bilde des Richters, der auch nach dem Ableben des Gesetzgebers seine Aufgabe behält; so wenigstens könnte man die Erweiterung, die das *ḥadîṯ* bei al Qâsim hat, verstehen: »und du bist der Vollstrecker meines Gesetzes und der Erfüller meines Versprechens«.

Wenn so dem Zaiditen doch im letzten Grunde die Tradition ausschlaggebend ist, so muß er auch auf die der Gegner eingehen, hier auf den Satz: »die Herrschaft liegt bei den Qoraiš«, mit dem später al Mâwardî [5]) für das Recht seiner Chalifen stritt. Zu ignorieren war er nicht, dieser alte dogmatische Ausdruck für eine historische Tatsache; er hat nicht nur in die Traditionswerke, sondern frühzeitig auch in Glaubensbekenntnisse [6]) Eingang gefunden. Nun ist es interessant zu beobachten, wie sich die äußersten Flügel des Islâm mit unserem

---

[1]) fol. 84 b. ... ما جاء فى علىّ عم عن الرسول صلعم وما كان من أقواله المشهورة المعلومة فيه كقوله من كنت مولاه فعلىّ مولاه اللهمّ وال من والاه وعاد من عاداه وكقوله انت منى بمنزلة هارون من موسى غير انه لا نبىّ بعدى وانت قاضى دينى ومنجز وعدى

[2]) Tirmiḏî, *manâqib* ʿAlî, Nr. 2; b. Mâğa, *faḍl ʿAlî*, Nr. 3 und 8; vgl. Nasâ'î, *k. al ḫaṣâ'iṣ fî faḍl ʿAlî*, Kairo 1308, p. 3 und 15; fehlt bei Buḫârî u. Muslim.

[3]) Buhârî, *manâqib ʿAlî*, Nr. 7, doch vgl. die kritische Schlußnote; Muslim, *faḍâ'il ʿAlî*, Nr. 1 ff.; b. Mâğa, *faḍl ʿAlî*, Nr. 2 und in Nr. 8 in Verbindung mit »Maulâ«; Tirmiḏî, *manâqib ʿAlî*, Nr. 12; Nasâ'î, a. a. O. p. 3 und 10.

[4]) *The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Hazm* II in J. A. O. S. 29, p. 135, zu Ibn Ḥazm, *k. al milal wan niḥal*, Kairo 1317—21, Bd. 4, p. 94.

[5]) *k. al aḥkâm as sulṭânîja* (ed. Enger), Bonn 1853, p. 7 ff.

[6]) z B. in die *ʿaqîda* des Šâfiʿî, bei F. Kern. M. S. O. Spr. W. As. XIII, p. 143, Mitte.

Satz abfinden. Auf dem linken hat der Ibâḍit Abû Ja'qûb al Warğalânî [1]) natürlich wieder eine Klausel. Muḥammad verspricht den Qoraiš so lange die Herrschaft, »als ihr keine Neuerungen schafft«. Sofort ist der Hauptsatz vergessen über diesem Zusatz, der ihm Anlaß zu einer echt puritanischen Predigt bietet. Gekleidet ist sie in die Form eines *ḥadîṯ*. Der Prophet sprach: »Sieben Menschen wird Gott mit seinem Schatten am schattenlosen (jüngsten) Tage beschatten«. Der erste ist »ein gerechter Imâm«. Der siebente »ein Mann, der Almosen gibt und sie verheimlicht, so daß seine Linke nicht weiß, was die Rechte spendet« [2]). Von seinem Glaubensgenossen Muḥammad b. Jûsuf al Wahbî [3]) aber ist das berühmte Schulbeispiel von nabatäischen oder äthiopischen Sklaven [4]) als Tradition anerkannt: »Wenn über euch ein äthiopischer Sklave, ein verstümmelter (Var: dessen Kopf (wie) eine vertrocknete Feige ist), regiert, so hört auf ihn und gehorcht ihm, solange das Buch Gottes unter euch zurecht besteht«. Im Kampfe gegen solche Sätze der Linken war die »*Qoraiš*«tradition nicht ohne Wert für die Rechte. Aber ihr eine künstliche Verengung zu geben, das war Šî'iten-, war Zaiditenpflicht. Unser al Qâsim [5]) sucht wieder einmal nach dem Grundgedanken: den Qoraiš ist die Herrschaft zugesprochen als den Verwandten des Propheten. Innerhalb der Qoraiš ist natürlich die Nähe solcher Verwandtschaft entscheidend. Somit spricht der Satz für die 'Aliden gegen die sonstigen Qoraiš. Übrigens ist die Übereinstimmung in dieser Konsensustradition nicht unbedingt, weder im *isnâd*, noch im *matn*. Für ersteres nur Eine Gegenüberstellung: bei al Buḫârî, *manâqib al Qoraiš*, Nr. 1 ist kein geringerer als Mu'âwija der Urtradent. Sein 'alidenfreundlicher Kritiker al Ḥâkim an Nîsâbûrî nennt auch den 'Alî als letzten Gewährsmann. Im *matn* springt sogleich statt der Lesart »Herrschaft« die šî'itisch gefärbte Variante: das »Imâmat« bei al Qâsim, oder die »Imâme« bei al Ḥâkim an Nîsâbûrî in die Augen. Charakteristischer

---

1) a. a. O. p. 38—40.

2) Fast wörtlich aus Matthäus 6, 3—4 a.

3) a. a. O. V, p. 11, zu Sûra 4, 62.

4) aš Šahristânî, *k. al milal wan niḥal* (ed. Cureton), London 1846, Bd. I, p. 87

5) fol. 57 b. فان قال قائل انّما جعل الله الامامة فى قريش وهى معروفة فما دليلكم فى الموضع الذى تدّعون قيل لهم لانكم اذا ادّعيتم انّها فى قريش دون غيرها كانت الحجّة لنا عليكم ولقرابة رسول الله صلعم لا غيرها فان كان ما قلتم حقّا فنحن اولى بما ادّعينا من القرابة لانّهم اقرب رسول الله صلعم من موضعكم الذى ادّعيتم

noch ist aber ein anderer anscheinend ganz belangloser Unterschied. Wie al Ḥâkim [1]) so lesen die jüngeren Zaiditen konsequent: Die Imâme sind v o n (*min* statt *fî*) Qoraiš. Dieses *min*, meint aṣ Ṣu'aitîrî [2]) ist natürlich partitiv, ist ein *min lil tab'îḍ* [3]) und will besagen: Die Imâme sind ein Teil der Qoraiš, nämlich die Kinder der beiden, al Ḥasan und al Ḥusain. Dies grammatische Fündlein hebt der Enzyklopädist sehr gerne auf. Es bedarf dann nur noch einer Kombination von al Qâsim's tiefgründigen *ta'lîl* mit dieser grammatischen Akribie, um es über allen Zweifel hinauszuheben, daß ausgerechnet dieses *ḥadîṯ* das aller»nächste« ist, wo es gilt, die »Beschränkung« des Imâmates auf die »Kinder des Gottgesandten« zu erweisen [4]).

Werfen wir einen Blick auf das angeblich älteste Material. Die auf Zaid b. 'Alî selbst zurückgeführte *risâla*, Berl. 9681, (vgl. »Der Islâm« I, S. 365) stellt 2 Behauptungen auf [5]): erstens der Prophet hat die Chalifen-Imâmenwürde testamentarisch übertragen und zwar, zweitens dem 'Alî und seinen Nachkommen. Es wird Qor'ânvers auf Qor'ânvers zum dictum probans zurechtgezerrt, aber im Fall der Unzulänglichkeit springt eine Tradition helfend ein. Nachdem

---

[1]) ... عن علىّ بن ابى طالب رضه قال قال رسول الله صلعم الائمّة من قريش الى يوم القيامة Die Stelle steht im *mustadrak 'alâ 's ṣaḥîḥain*, im Kapitel *ḏikr faḍâ'il Qoraiš*, an letzter Stelle. Sie ist hier zitiert nach einer von der Kgl. Bibliothek zu Berlin i. J. 1910 erworbenen (noch nicht foliierten) Handschrift, die einen »*Auszug aus dem mustadrak*«, hauptsächlich *manâqib* und Eschatologie, darstellt. Herr Dr. F. Kern machte mich in zuvorkommendster Weise auf diese Neuerwerbung aufmerksam.

[2]) Berl. 4883, fol. 377 b. [قيل] الائمّة من قريش فلا يجوز قصرها على البطنين قلنا ان اتى بمن وهى للتبعيض وكان المراد به بعض القريش وهم اولاد الحسنين

[3]) W. Wright, *A Grammar* 3 ed., II, p. 135, Rem. a. und 137, Rem. e.

[4]) Berl. 4895, fol. 202 a. فامّا قوله صلعم الائمّة من قريش فلا تصريح فيه بجوازها فى غيرهم [يعنى اولاد الحسنين] بل اقرب الى قصرها فيهم اذ من للتبعيض ولا وجه لتخصيص بعض قريش الّا بالانتساب الى رسول الله

[5]) Berl. 9681, fol. 17 a. ... رسول الله صلعم قد اوصى ولم يضع امر امّته فان قالوا قد اوصى رسول الله صلعم ولكن لا ندرى الى من اوصى فان فى القران ما يستدلّ به على وصيّته لان رسول الله صلعم كان خير الناس واعلم الناس فينبغى ان يكون وصيّه من بعده خيرهم واعلمهم واطوعهم لامره وانفذهم لوصيّته ...

zum ersten Punkte ganz allgemein die Verpflichtung zur letztwilligen Bestimmung wie Sûra 2, 176 und 127 abgeleitet ist, verweist der Verfasser auf die Praxis des Propheten — beruft sich also auf die *sunna* und zwar das *fi'l* — der schon für die einzelnen Feldzüge seine Anordnungen getroffen habe [1]), also erst recht die testamentarische Willensäußerung nicht unterlassen habe. Einen inneren Zusammenhang wird man in diesem Gedankengang nicht suchen; zugegeben sei nur, daß m arabischen Text wenigstens ein äußerer vorhanden ist. Er beruht auf der Vieldeutigkeit von $\sqrt{wṣi}$. Zur zweiten Behauptung figuriert auch hier vor allem zugunsten 'Alî's Sûra 56, 10—11 (fol. 17 b) und für das ganze Geschlecht Sûra 33, 33 (fol. 17 b und wieder als stehende Formel am Schluß der Abhandlung fol. 19 b), ferner Sûra 8, 42 über das Beutefünftel an die Verwandten des Propheten (fol. 17 b), dann Sûra 8, 76: »Verwandte stehen einander am nächsten« [2]), weiter ebenfalls die Stellen, die von einer gewissen apostolischen Sukzession in Familien reden, z. B. Sûra 6, 84. 85 (fol. 18 b). Als Probe der Exegese diene die Vergewaltigung von Sûra 42, 22 [3]): »Sprich: Ich verlange von euch keinen Lohn als die Liebe unter den Nächsten (der Verwandtschaft)«. »Wir erklären«, meint unser Verfasser, »daß ihr mich liebt in meiner Verwandtschaft«. Gestützt wird diese dreiste Interpretation durch ein *ḥadîṯ* nach Art der »*beiden Kleinodien*« (s. oben S. 20). Aber am liebsten möchte man doch durch Gott selbst die 'Aliden direkt für Kinder des Propheten erklären lassen. Dazu wird der Gedanke des »*Mantel*«satzes auf Sûra 3, 54 variiert: Gott spricht zu Muḥammad: Will jemand mit dir über die Wahrheit des Geoffenbarten streiten, so »sprich: Wohlan, laßt uns rufen unsere Söhne und die Euren, unsere Weiber und die Euren«. Damit sagt Gott aus, daß Muḥammad Söhne hat, und er (Muḥammad) ergriff die Hand 'Alî's, der Fâṭima, al Ḥasan's und al Ḥusain's [4]). Ziemlich wörtlich findet sich dies *ḥadîṯ* bei

---

1) fol. 17 a. وقد ذكر الناس عن النبىّ صلعم لا يختلفون فيه انه كان يبعث السرايا ويوصيهم وقد بعث جعفرا وزيدا وعبد الله بن رواحة

2) fol. 18 a. Dieser nach Wortlaut und Zusammenhang nicht leicht zu verstehende Satz macht natürlich auch dem Imâmiten al Qummî in seinem mehrfach erwähnten *tafsîr al qor'ân* keinerlei Schwierigkeit; er erklärt in seiner apodiktischen Art. Berl. 929, fol. 236 a. قوله وَأُولُو . . . [الآية] قال نزلت فى الامام

3) fol. 17 b (vgl. auch 18 a). قال قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى نقول ان تودّونى فى قرابتى

4) fol. 18 b. وقد اخبر الله عزّ وجلّ ان محمّدا صلعم ابوهما وابناءهما

at Tirmiḏî (*manâqib ʿAlî*, Nr. 14), der ja überhaupt, selbst wenn man von an Nasâ'î's Spezialsammlung *k. al ḫaṣâ'iṣ fî faḍl ʿAlî* nicht absieht, für das »Bild ʿAlî's« unter allen kanonischen Traditionssammlern am wenigsten »bescheidene Resultate« liefert. Ihn mit al Buḫârî in eine Reihe zu setzen, wie es W. Sarrasin [1]) tut, dürfte kaum angängig sein. Was hat nicht alles unter demselben Prädikat wie unser *ḥadîṯ*: »schön — sonderbar — g e s u n d« seine kritiklose Zensur passiert !

Wenn auch der Verfasser der *risâla* da, wo er nur von ʿAlî's Rechten, nicht denen seiner Nachkommen, redet, unter dem Einfluß der Zentralstelle Sûra 56, 10—11 sein »Vorangehen«, seine »Vortrefflichkeit« um einen Grad stärker als al Qâsim betont und es etwas weniger vergessen hat, daß ʿAlî als »Vertreter des islâmischen Verdienstadels« [2]) kandidieren konnte, historisches Verständnis für die Tatsache, daß die alidische Frage erst mit ʿUṯmân beginnt, ist auch ihm völlig fremd. Damit ist aber die Authentizität des Werkes in Abrede zu stellen. Gewiß werden Abû Bekr und ʿUmar nicht genannt, da überhaupt nicht persönlich polemisiert wird. Aber konnte jemand, der aus Qor'ân und Sunna die religiös-politische Überzeugung gewonnen hatte, daß dem ʿAlî die Herrscherwürde ü b e r t r a g e n sei, über die Frage stürzen, die den historischen Zaid zu Fall brachte: »Was sagst du zu Abû Bekr und ʿUmar« [3])? Sie hatten doch mit der Tat die göttliche Anordnung »für Lüge und Irrtum erklärt« [4]) und mußten verflucht werden, gleichwie al Qâsim diese Konsequenz zu ziehen sich nicht gescheut hat, freilich eine Auffassung, die mit der Genesis der zaiditischen Sezession im vollen Widerspruch steht.

§ 2. a) Kehren wir auf einen Augenblick nach K û f a i n s J a h r 1 2 2 / 7 4 0 zurück. Zaid ist nicht der Handelnde, wenn auch

---

ابناءه فى الكتاب فقال تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم فأخبر عزّ وجلّ ان له ابناء فأخذ بيد علىّ وفاطمة والحسن والحسين

1) *Das Bild Alis bei den Historikern der Sunna*, Diss. Basel 1907, S. 48; vgl. auch S. 50.

2) J. Wellhausen, *Die rel.-pol. Oppositionsparteien im alten Islam*, Abh. d. Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse, Neue Folge, Bd. V, Nr. 2, S. 55.

3) Abû Miḫnaf in der Redaktion des Hišâm b. al Kalbî bei Ṭab. II, 1699, 11/12.

4) Vgl. den Ausklang der *risâla*, fol. 19 b. فمن كذّب آل محمّد فى شىء وضلّلهم فانّما يكذّب الله لان الله قد اصطفاهم واذهب عنهم الرجس وطهّرهم تطهيرا

aš Šahristânî (l. c. I, 117) und Ibn Ḫaldûn (ed. Quatremère, Paris 1858, I, 357 Mitte) ihm im Streite mit seinem Bruder Muḥammad al Bâqir die Forderung in den Mund gelegt haben, daß der Imâm »ausziehen« müsse. Wir erkennen darin bloß den Ausdruck für die weiter unten zu behandelnde Tatsache, daß die Zaiditen, anders wie die Zwölfer, nur den als Imâm anerkennen, der wirklich als Prätendent aufgetreten ist. Dieser Unterschied wird typisch in Worte der beiderseitigen ersten Sonderimâme gekleidet. In Wirklichkeit aber ist der »Wahrheitssucher« schon 117/734 gestorben[1]), und damals dachte Zaid noch an keinen Aufstand. Er führte gegen das Bruderhaus der Ḥasaniden seine Prozesse wegen der ʿalidischen Stiftungen mit einem Schneid, der einer besseren Sache würdig gewesen wäre. Mögen auch die feindlichen Vettern einander geglichen haben, jedenfalls verstand er es, persönliche Invektiven zurückzugeben und an seinem Teil die hl. Stadt in einen »kochenden Kessel«[2]) zu verwandeln. Er fand den Weg, den vor ihm schon so mancher ʿAlide gegangen war: er petitionierte zu wiederholten Malen beim Chalifen und antichambrierte in unwürdiger Weise bei Hofe, wo er trotz seiner echt ʿalidischen Korpulenz zunächst einmal das Treppensteigen[3]) lernen mußte. Politische Aspirationen, zumal auf einem so festen, dogmatischen Untergrunde, wie ihn die *risâla* legt, waren unserem Zaid fremd. So sind denn vielmehr die Šîʿiten von Kûfa die Handelnden, allerdings nach ihrer Gewohnheit nur bis zur Peripetie. Im letzten Augenblick machen sie aus dem Kriegslager ein Konzil, und als Zaid auf ihre Anfrage sich nicht von Abû Bekr und ʿUmar »lossagen«, sie nicht verfluchen will, verlassen sie ihn.

Es wird einem schwer, sich vorzustellen, erst jetzt sei den Kufiern diese Frage aufgestiegen. Die 3/4 Jahr, die Zaid in den verschiedensten Quartieren der Stadt zugebracht hatte, die Beziehungen, die er durch seine Heiraten angeknüpft, der vielseitige Verkehr, an dem vor allem die Juristen und auch gar Frauen teilgenommen hatten, mußten zumal bei seiner Redefertigkeit genügen, wenigstens seinen Standpunkt in der religiös-politischen Kernfrage vom Imâmat klarzustellen. War er ihnen überhaupt nicht der Rechte? Möglich ist das von vornherein. Denn es ist zu beachten, daß Zaid ursprünglich nicht, wie es bei al Ḥusain einst geschehen, und z. B. vor kurzem bei ʿAbdallâh

---

[1]) b. Qutaiba, *k. al maʿârif* (ed. Wüstenfeld), Göttingen 1850, p. 110.

[2]) Ṭab. II, 1673, 17.

[3]) Ṭab. II, 1675, 7 ff.; vgl. auch die neuerliche Darstellung bei Fr. Buhl, *Alidernes Stilling til de Shiʿitiske Bevaegelser under Umajjaderne* in Kgl. Danske Videnskabernes Selskabs Forhandlinger, Kopenhagen 1910, Nr. 5, S. 368.

b. al Ḥasan, dem Vater von an Nafs az zakîja, versucht war [1]), von den Šî'iten nach Kûfa geholt wurde, sondern er war für sie zufällig dorthin gelangt, vom Chalifen hergeschickt [2]), und zwar wieder einmal in Geldsachen. Auffällig ist auch, daß die Sezessionisten in Muḥammad al Bâqir sofort wieder einen Namen haben, um die durch die Absage an Zaid entstandene Lücke in der Imâmenliste zu schließen [3]), und daß eine Gruppe während Zaid's Vorbereitungen bereits heimliche Beziehungen mit al Bâqir's Sohn, Ğa'far aṣ Ṣâdiq, unterhalten hatte [4]), den sie nun proklamieren [5]). Das Günstigste, was man für die Kufier annehmen kann, ist, daß immerhin einigen ehrlichen Fanatikern die Verfluchung der beiden Šaiḫe oberstes Dogma gewesen sein mag, und daß sie nun Rache dafür nahmen, daß bislang bei der allgemeinen gedankenlosen Begeisterung für den leibhaftig in der Stadt weilenden 'Aliden ihre Grundsätze unterdrückt waren [6]). Bei der großen Menge aber war der ganze Fanatismus nur ein Vorwand und ein Deckmantel für die Feigheit. Theoretisch spielen sie im Namen des fernen jugendlichen Ğa'far die Entschiedenen, um in der Tat unentschieden dem kommenden Kampfe zuzuschauen. Um so bedenklicher erscheint dies Spiel, als auch die vorgeschobenen Gegenimâme nicht im geringsten anders dachten als Zaid. In dieser Hinsicht dürfen wir Zaid Glauben schenken: »Ich habe nicht gehört, daß irgend jemand von der Familie meines Hauses sie (die beiden Šaiḫe) verwünscht oder anderes als Gutes von ihnen gesagt hätte« [7]). Das wird auch sonst bestätigt. Einst kam Abû Ḥanîfa, so erzählt sein Biograph [8]), durch Medîna und sprach bei Muḥammad al Bâqir mit der damals stereotypen Frage vor: »Was sagst du zu Abû Bekr und 'Umar? Im 'Irâq behauptet man, du verwünschtest sie«. »Da sei Gott vor! sie lügen«, erwiderte der Gefragte und erinnert noch besonders an seine eigene verwandtschaftliche Beziehung zu 'Umar. Seine Gattin aber, die Mutter eben des Ğa'far, so können wir hinzufügen, war väterlicher- und mütterlicherseits Urenkelin Abû Bekr's. [9]) Was es auch um die unkontrollierbaren Ge-

[1]) Ṭab. II, 1681, 13.

[2]) ibid. II, 1668 ult.

[3]) ibid. II, 1700, 9.

[4]) ibid. II, 1700, 13 ff.

[5]) ibid. II, 1700, 10/11.

[6]) Zaid als Opfer innersî'itischen Zwistes erinnert in merkwürdiger Weise an den Untergang des Ḫâriğiten Šabîb b. Jazîd b. Nu'aim, s. 'Umar b. Šabba bei Ṭab. II, 967, 4 f. und Abû Miḫnaf, ibid. 975; Wellhausen, *Die rel.-pol. Oppositionsparteien*, a. a. O. S. 46/47.

[7]) Ṭab. 1699, 12/13.

[8]) Abû'l Mu'aijad al Imâm al Muwaffaq b. Aḥmad al Makkî, *manâqib al imâm al a'ẓam Abî Ḥanîfa* II, 165.

[9]) b. Qutaiba, a. a. O. S. 110.

rüchte im ʿIrâq gewesen sein mag, mindestens für die Glieder jener geheimen Botschaft an Ǧaʿfar dienen sie nicht zur Entschuldigung. Die konnten ein Besseres wissen, denn diese Dinge müssen bei der Einholung des Gutachtens [1]) über Zaid zur Sprache gekommen sein. Wie wenig zuverlässig übrigens gerade die führenden kufischen Juristen waren, dafür ist der einzige, der uns etwas näher bekannt ist, ein hübsches Beispiel: Salama b. Kuhail. Ihn zählt Abû ʿUbaida [2]) an erster Stelle unter den Huldigenden auf, aber nach ʿUbaid b. Ǧabbâd [3]) dachte er nicht daran, für den Prätendenten seine Haut zu Markte zu tragen, sondern verabschiedet sich — und das ist noch etwas Ehrliches an ihm — rechtzeitig unter Berufung auf die Aussichtslosigkeit des Unternehmens.

Also, daß Zaid die beiden Patriarchen des Islâm gerechter würdigte, als es der kufischen Šîʿa lieb war, führt zur Spaltung. Das ist, vom innersîʿitischen Standpunkte aus betrachtet, die zaiditische Frage. Damit soll jedoch nicht gesagt werden, daß man, wäre das nicht gewesen, keinen anderen Vorwand gefunden hätte, kann man sich doch zumal angesichts der Berufung auf al Bâqir und Ǧaʿfar des Eindrucks nicht erwehren, daß sich die Mehrzahl der Kufier schon in die imâmitische Erbfolgetheorie verrannt hatte.

b) Es besteht demnach ein direkter Gegensatz zwischen dem historisch-rationalen Standpunkt des Zaid und dem Dogmatismus al Qâsim's und der *risâla*. Leider fehlt das Bindeglied, denn die Zitate aus dem *kitâb as sijar* von an Nafs az zakîja (»Islam« I, S. 367) versagen gerade zur Imâmenlehre. Ein ohne jeden Zusammenhang mitgeteiltes *ḥadîṯ* verrät zwar eine energische, dogmatisch strenge Auffassung über die Art der Regierung, äußert sich aber nicht zur Dynastiefrage [4]). Aber daß frühzeitig innerhalb der Zaidîja verschiedene Schulmeinungen sich gegenübertraten, ist ja aus den Werken der orthodoxen Dogmenhistoriker und Symboliker

---

[1]) Ṭab. II, 1700, 15/16.

[2]) ibid. 1679, 1.

[3]) ibid. 1680, 9 ff.

[4]) Marginalglosse zu Ibn Ḥumaid, Berl. 4947, fol. 73 b. روى محمّد بن عبد الله عم فى كتاب السير عن النبىّ صلعم أنّه قال من ولى من امر المسلمين بعدى [ex. conj.] فعمل بغير ما عملت فعليه لعنة الله ولعنة اللاعنين والملائكة والناس اجمعين لا يقبل منه صرف والعدل (قال محمّد بن منصور ان الصرف التوبة والعدل الفدية)

und aus den Lexicis hinreichend bekannt. Nach den Untersuchungen von Steinschneider, der in Z. D. M. G. IV, 145 ff., bes. 157/8 auf die s y m b o l i s c h e Bedeutung der Zahl 70 hinwies, R. Dozy, *Essai sur l'histoire de l'islamisme*, 197 f., A. v. Kremer, *Kulturgeschichte* II, 400, I. Goldziher, der in *Le dénombrement des sectes Mohamétanes* (Revue de l'histoire des Religions, 26, p. 129 ff.) und in *Beiträge zur Literaturgeschichte der Šî'a und der sunnitischen Polemik* (S. B. W. A. 78, S. 445/6) der muslimischen Dogmengeschichte die Verwechselung von *šu'ab* und *firaq* nachwies, nach Haarbrücker's Noten zu aš Šahristânî und dem neuerlichen gründlichen Kommentar J. Friedländer's zu Ibn Ḥazm (J. A. O. S. 28, 1 ff.; 29, 1 ff.) erübrigt sich ein näheres Eingehen auf die muslimische Sitte oder Unsitte, für jede Schulmeinung einen dogmatischen terminus technicus zu prägen, der den Eindruck eines Sektennamens hervorruft. Nur wenige Bemerkungen: Zumeist sind die termini von Personennamen abgeleitet. Schon dieser Umstand hat die Wirkung gehabt, »de déformer et d'embrouiller beaucoup l'histoire de l'islamisme (Dozy a. a. O.). Wir meinen hier nicht so sehr die bekannte Tatsache, daß nach zwei ganz verschiedenen Schulhäuptern gleichen Namens nun auch die zwei Schulen dieselbe Bezeichnung tragen: man gedenke der häufigen Verwechselungen zwischen der mu'tazilitischen und der zaiditischen Ṣâliḥîja [1]). Aber es fehlt überhaupt ein Prinzip bei der Namengebung. So kann in dem Ausdruck »Zaidîja« das Wort »Zaid«, logisch gedacht, sowohl Subjekt als auch Objekt sein, d. h. die Formel kann besagen: Die Lehre des Zaid und die bestimmte Lehre über Zaid. Charakteristisch für letzteres ist folgende Definition aus der zaiditischen Enzyklopädie: »Die Lehre der Bekrîja besteht in der [Annahme einer] Anordnung [Muḥammad's] über [das Imâmat des] Abû Bekr« [2]). Aber damit nicht

---

[1]) s. den Nachweis bei J. Friedländer, J. A. O. S. 29, 131, No. 2.

[2]) Berl. 4895, fol. 201 b. وقول البكرية بالنصّ على ابى بكر Die Stelle ist entnommen dem *k. as sijar*, in dem nur staatsrechtliche Fragen zur Debatte stehen. Nun erinnert man sich aber der dogmatischen mu'tazilitischen »Sekte« Bekrîja, der Anhänger eines Bekr. b. uḫt (? so 'Abdalqâhir b. Ṭâhir, *farq baina 'l firaq*, Kairo 1328, p. 200, nach Berl. 2800, fol. 85 b; Haarbrücker II, 420, las mit Isfarâ'inî, Berl. 2801, fol. 48 b Aḫšab) 'Abdalwâhid, eines Schülers von an Naẓẓâm — und nicht ohne Ahnung schlägt man desselben Autors Religionsgeschichte auf, in der alle Sekten systematisch dargestellt werden, und richtig, er bringt es fertig — um einmal europäisch zu reden — aus hochkonservativer Politik und liberaler Theologie einen wahren Wechselbalg von Sekte zu schaffen: Berl. 4909, fol. 78 a; 4908, fol. 50 b. البكريّة اصحاب بكر بن عبد الواحد اختصّوا بالقول بان الطفل لا يألم وان امامة ابى بكر منصوصة نصّا جليّا وانه لا توبة لقاتل عمد

genug. Wie die geringste Lehrabweichung oft hinreichte, eine neue Teilsekte zu konstatieren, so schuf andererseits der Klassifizierungseifer gelegentlich die unsinnigsten Gruppenverbindungen. Die Übereinstimmung in einem einzelnen Punkte berechtigte zur Subsumption. Dadurch kann ein Ausdruck wie Zaidîja zu einer bloßen Gleichung werden und bedeuten: eine bestimmte Lehre im Sinne oder nach Analogie des Begriffes Zaidîja. Ein Beispiel: es sei FRIEDLÄNDER (a. a. O., 28, p. 23) nicht bestritten, daß Ibn Ḥazm, der übrigens gerade in Einzelheiten sich bemüht, die Wahrheit aus den Quellen zu schöpfen (ibid. p. 14 f.), nach einem »zugrunde liegenden Prinzip« verfährt, aber daß er in IV, 179 die Kaisânîja, die Anhänger von Muḥammad b. al Ḥanafîja, zur Zaidîja rechnet, nur weil diese um ein halbes Jahrhundert jüngere Gruppe über Einen Punkt, die Art der Ernennung ʿAlî's durch den Propheten, gleich dachte, muß doch als recht irreführend stark unterstrichen werden. Das bringt uns zu etwas Weiterem: Vielfach fehlt es den Symbolikern an historischem Sinn. Da werden oft ganz obsolete, früher irgend einmal ausgesprochene Ansichten neben derzeit gangbare gestellt, ohne daß es den Autoren selbst klar sei, daß sie keinen Querschnitt durch den jeweiligen Lehrbestand des Islâm legen. Ja die Toten erhalten ihr Recht von den Lebenden. So sucht man bei aš Šahristânî die einzige Teilsekte, die wirklich einmal ein Stachel im Fleisch der Zaiditen und die es zu seiner Zeit seit längerem war, die Muṭarrifiten (» Islam« II, 67 ff.) völlig vergebens. Besonders trifft solcher Vorwurf die jüngeren Werke. So ergänzt al Ǧurǧânî den kurzen Text von al Îǧî einfach durch einen Auszug aus aš Šahristânî, wobei das zur Butrîja stehengebliebene »in unserer Zeit« [1]) doch nach

---

Doch hat der Enzyklopädist manchmal ganz vernünftige Ansichten und weiß — oder ist das wieder dem Zahlenspiel zuliebe? —, daß es sich bei diesen Bezeichnungen nicht immer um richtige, geschlossene Sekten handelt. So meint er zur »Ḥaswîja« (vgl. über sie VAN VLOTEN in *Actes du XIe Congrès Int. d. Orient.* Paris 1897, 3e Sect., p. 104 ff.), 4908, fol. 51 b; 4909, fol. 79 b: والحشويّة . . . لا مذهب لهم منفرد. Bedenklich steht es auch um seine rationalistischen Erklärungen von Namen begrifflicher Ableitung. Man erinnert sich der Bezeichnung »Wartende, Stehenbleibende« für solche Gruppen, die beim Ableben oder Verschwinden ihres Imâm keinen neuen wählen, sondern bei dem alten »stehen bleiben«, ihn als Mahdî »erwarten«. Er meint: nach dem Tode des Ḥusain zu Kerbelâ sprachen einige Šîʿiten: Wir wählen nicht einen seiner Söhne. Wir warten, bis der richtige auftritt: فسمّوا الواقفة فمكثوا بعد قتل الحسين ستّين سنة حتّى قام زيد . . . فبايعوه فسمّوا الزيديّة (Berl. 4908, fol. 43 a; 4909, fol. 65 b). Also die Zaiditen sind oder waren Wâqifiten! Was würde al Qâsim, der so heftig gegen das »Stehenbleiben« polemisiert (vgl. schon FRIEDLÄNDER, a. a. O. 29, p. 40, 14 ff. und hierunten Kap. 31 c), gesagt haben!

[1]) Vgl. *mawâqif*, p. 353, 8, zu Šahr. I. p. 121, 12.

fast 2½ Jahrhunderten sonderbar wirkt. Selbst die jüngsten Autoren wiederholen mehr oder weniger wörtlich nur die alten Dinge. Und so legt man auch ein *tâǧ al ʿarûs* (vgl. s. v. v.) wiederum aus der Hand, hier um so mehr enttäuscht, als man bei Saijid al Murtaḍâ Bekanntschaft mit den Zaiditen, ja Interesse für sie vermuten durfte, nicht nur weil er als ihr Nachbar zu Zabîd in Jemen wohnte, sondern weil er sein Geschlecht in direkter Linie von unserem Zaid b. ʿAlî herleitete (Kairiner Ausg. II,368). Noch am meisten seine eigenen Wege geht wie so oft al Masʿûdî (5, 474). Die acht Namen, die er aus Abû ʿÎsâ Muḥammad b. Hârûn al Warrâq mitteilt, stellen das älteste uns vorliegende Material über die innerzaiditischen Sekten dar. Aber daß fünf unter ihnen von den späteren vergessen [1]) waren — vielleicht auch unter der Gesamtziffer 73 nicht mehr unterzubringen waren — zeigt, um wie unwesentliche Differenzen, wie ephemere Erscheinungen es sich handelt. Aber auch die verbleibenden Ğârûdîja, Sulaimânîja, Butrîja bedeuten herzlich wenig für die Geschichte der Zaiditen. In der *iſâda* von an Nâṭiq (»Islam« I, 358 ff.) wird ihrer mit keinem Worte gedacht. Die Parteihäupter gelangen weder in diesem Geschichtswerk als historisch bedeutsame Personen zur Erwähnung, noch treten sie als Autoritäten in der älteren juristischen Literatur auf. Erst in den späteren *Iḫtilâf*-werken wird zur Imâmenfrage auch ihre Ansicht mitregistriert. Ibn Ḥumaid (»Islam« II, S. 72) gibt auch nur die bloßen Namen Ṣâliḥîja und Ğârûdîja da, wo er unter den namhaften Zaiditen die betreffenden Schulhäupter mit aufzählt [2]), während Sulaimân b. Ğarîr fehlt, und was der Enzyklopädist [3]) in gedrängter Handbuchform bietet, verrät keinerlei zaiditische Sonderbekanntschaft mit den Dingen. Im Gegenteil, er steht ihnen sehr hilflos als einer fremden Materie gegenüber. Das Charakteristikum der Ğarîrîja alias Sulaimânîja ist ihm entschwunden.

---

[1]) Bei Abû Manṣûr al Baġdâdî zitiert al Aš'arî über die Butrîja ein Urteil von »Gliedern der zaiditischen Ja'qûbîja« (Mas. a. a. O. an 4. Stelle). Demnach scheint die Ja'qûbîja Entschiedenheit in der Verketzerungsfrage verlangt und nicht nur selbst den Abû Bekr und ʿUmar nicht verflucht zu haben. Also etwa eine prinzipielle Butrîja, der selbst sie Prinziplosigkeit vorwerfen: »Sie (die Butrîja) stellen sich freundlich zu Abû Bekr und ʿUmar, aber sie verwerfen denjenigen nicht, der sie verflucht« (s. Abû Manṣûr ʿAbdalqâhir b. Ṭâhir al Baġdâdî, *k. al farq baina 'l firaq.* Kairo 1328, p. 24/25).

[2]) Berl. 4947, fol. 102 a, bzw. 108 b; 4948, fol. 197 a, bzw. 208 a.

[3]) Berl. 4908, fol. 45 b; 4909, fol. 69 b. سمّوا بتريّة لتركهم الجهر بالبسملة بين السورتين وقيل لما انكر سليمان بن جرير النصّ على علىّ عمّ بالوصف وغيره سمّاه المغيرة بن سعيد ابتر

Er vereinerleit sie mit der Ṣâliḥîja und Butrîja und bringt zur Erklärung des letzten Namens auch noch s e i n e sonderbaren Beiträge. Sie sollen »Verstümmler« heißen, »weil sie bei der *basmala* zwischen zwei Sûren das l a u t e Rezitieren unterlassen«[1]), oder weil ihr Haupt Sulaimân b. Ǧarîr von Muġîra b. Saʿîd »Verstümmelter« genannt sei, da er jedwede Anordnung des Propheten über das Imâmat ʿAlî's geleugnet habe. Die letztere Etymologie nimmt sich ganz nett aus neben der im *tâǧ al ʿarûs* (s. v. *btr*, III, 24) des Saijid al Murtaḍâ. Der rät nämlich auf eben diesen Muġîra b. Saʿîd — der scheint so eine Art Sündenbock zu sein (vgl. auch Friedländer a. a. O. 29, 139/140) — als ihr Haupt und gibt i h m eigens dazu den Beinamen der »Verstümmelte«. Wir wollen hier nicht näher auf die bekannten und richtigeren Ableitungen dieses so oft verstümmelten Namens eingehen; aber wenn schon über die Schulhäupter derartige unsinnige Unstimmigkeiten herrschen, wie groß mag da die Verwirrung bei den Gliedern sein! Denn jeder namhafte Mann sollte irgendwo untergebracht werden. Wo haben wir etwa den (S. 28) genannten Salama b. Kuhail zu suchen? Unserm Ibn Ḥumaid ist er gut genug, um unter den »vortrefflichsten der Zaidîja«[2]) genannt zu werden. Doch Ibn Ḥumaid lebte erst im 10. Jahrhundert H. und stand den historischen Ereignissen zu fern. Aš Šahristânî (I, 145) rechnet ihn zu den imâmitischen und sonstigen šîʿitischen Schriftstellern, die er ausdrücklich von den zaiditischen sondert — seine Verabschiedung von Zaid konnte ja leicht mit der Sezession der eigentlichen Rawâfiḍ verwechselt werden —. Fragen wir nun aber den hierfür einzig Zuständigen, den Imâmiten Abû ʿAmr Muḥammad b. ʿUmar b. ʿAbdalʿazîz al Kaššî[3]), so müssen wir vernehmen, daß er ihn auf die Butrîja abgeschoben hat. Wenn nun an dieser Stelle wenigstens noch das bekannte Charakteristikum für die Butrîja hinzugefügt wäre, daß sie sich nämlich mit dem Imâmat des »Übertroffenen« bei Vorhandensein eines »Übertreffenden« abfanden (Šahr. I, 121), so sähe man doch einen Platz für die Kompromißnatur unseres Salama, der ja gern ein ʿalidisches Imâmat wollte, aber den Kampf fürchtete. Wie Hohn jedoch muß es wirken, wenn man ein paar Zeilen nach Erwähnung des Namens liest: Salama und die übrigen

---

[1]) Kultfragen mögen hier einstweilen unberücksichtigt bleiben.

[2]) Berl. 4947, fol. 101 b; 4948, fol. 176 a. سلمة بن كهيل الحضرمىّ وهو من أفاضل الزيديّة Man trifft ihn gelegentlich als Tradenten šîʿitischer ḥadîṯe z. B. bei Tirm. im »*Maulâ*«satz a. a. O.

[3]) s. b. J. Friedländer, a. a. O. 29, 130, bes. Zeile 1 und 4/5.

der Butrîja »vertraten das In den Kampf Ziehen« mit den ʿAliden. Man wundert sich nur, daß nicht für ihn eine eigene Salamîja oder Kuhailîja geschaffen worden ist.

Unsere Quellen setzen erst im 3. Jahrhundert mit al Qâsim's Werken ein. Authentisches aus der Feder der innerzaiditischen Parteihäupter fehlt. So ist das offene Bekenntnis am Platze, daß wir über die etwa acht ersten Jahrzehnte des Zaidismus nicht klar sehen. Aber wenn wir auch zu den Dogmenhistorikern usw. im einzelnen nicht das größte Vertrauen haben, die Tatsache läßt sich nicht aus der Welt schaffen, daß die Zaiditen frühzeitig eine geschlossene Einheit nicht darstellen. Und von der Ǧârûdîja zur Butrîja ist ein weiter Schritt!

Die Unstimmigkeit ist wohl verständlich. Gerade in der eigenen Heimat, dem ʿIrâq, erwies sich der Verlauf der Geschichte den Ideen Zaid's recht ungünstig. Noch war kein Jahrzehnt verflossen, da zog der erste ʿAbbâsidenchalif in Kûfa ein. Das bedeutete an sich schon eine wesentliche Frontverschiebung, hatte sich doch — wenn anders Abû Miḫnaf [1]) recht hat — Zaid's Kampf gegen die Umaijaden persönlich gerichtet. Die neuen Gegner aber waren schwieriger. Sie kannten die Minengänge der ʿAliden aus langer gemeinsamer Arbeit zu genau, kannten die Parolen [2]), mit denen sie noch auf gütigem Wege einzufangen waren. Wo es aber not tat, da zeigten wenigstens die ersten der neuen Dynastie die Kraft der besten Umaijaden; sie waren die Männer dazu, jener adhortatio aus as Saffâḥ's Antrittspredigt Nachdruck zu verleihen: »Ihr aber haltet euch bereit, denn ich bin der schonungslose Blutvergießer und der verderbenbringende Rächer« [3]). So konnte bei den toleranten Elementen an viel Furcht und etwas Neigung die Formel erstarken, die als Charakteristikum der Sulaimânîja, Ṣâliḥîja, Butrîja gilt: »Das Imâmat ist in der Person des Übertroffenen trotz der Existenz des Übertreffenden rechtsgültig«. Ein so gefärbter Zaidismus wird freilich uns nur als šîʿitische Neigung erscheinen. Initiative setzt man nicht voraus. Höchstens erwartet man ehrliches Eintreten für die Überzeugung im Falle der regierungsseitigen Übergriffe, wie das Eine Schulhaupt al Ḥasan b. Ṣâliḥ für Zaid's Sohn ʿÎsâ, seinen Schwiegersohn, bei der Verfolgung durch den Chalifen al Mahdî mitduldete [4]). Freilich ist die Vermutung nicht ganz abzuweisen, daß man aus seinen familiären Beziehungen zu einem namhaften Zaididen politische Zugehörigkeit zu den Zaiditen gemacht hat. Über

[1]) Ṭab. II, 1700, 4/5.
[2]) ibid. 5/6.
[3]) Ṭab. III, 30, 20; vgl. A. Müller, *Der Islam*, Berlin 1885/87, I, 457.
[4]) Ṭab. III, 2516, 15 ff.

seine staatsrechtlichen Ansichten herrscht völlige Unstimmigkeit (s. Friedländer a. a. O. 29, 131 f.), die nicht einmal durch sein »*Buch über das Imâmat der Nachkommen ʿAlî's von der Fâṭima*« behoben würde, da immer noch die Frage offen bleiben müsste, ob wir es nicht mit verschiedenen Phasen seines Lebens zu tun haben.

Was über al Ḥasan b. Ṣâliḥ die vielen Symboliker behaupten, das sagt der Eine aš Šahristânî über ein anderes innerzaiditisches Schulhaupt. Wollten wir uns nämlich an das halten, was er im Eingang des Abschnittes über die Sulaimânîja ausführt, so kämen wir auf den Gedanken, hier sei von einem sogenannten Zaiditen die Prinziplosigkeit zum Prinzip erhoben. Denn sein Sulaimân forderte für das Imâmat Volkswahl mit gleichem aktiven und passiven Wahlrecht wie ein unentwegter Ḫâriǧit, doch konnten auch »zwei von den besten Muslimen« darüber verfügen. Über die beiden Patriarchen dachte er ganz passabel sunnitisch, »aber manchmal« sprach er šîʿitisch, und zwar ziemlich energisch [1]). — In den entschiedenen, zu Kompromissen nicht geneigten Elementen setzte sich unter dem Namen Ǧârûdîja die prinzipielle Auffassung der Kufier vom Jahre 122/740 fort. Freilich lag es in der Konsequenz dieses Systems, daß auch Zaid selbst nicht anerkannt werden konnte, wie das auch von aš Šahristânî über Abû 'l Ǧârûd ausdrücklich behauptet wird. Ob nun er selbst diese Konsequenz bereits gezogen hat, oder ob sie von den Dogmenhistorikern herausgefühlt ist, es bleibt doch etwas Sonderbares um einen Zaiditen, der das Imâmat des Zaid nicht anerkennen kann. Lucus a non lucendo! Eher würde man ihn

[1]) Völlig problematisch erscheint mir sein Zaidismus wegen seines theologischen Standpunktes. Dem ersten jemenischen Imâm al Hâdî wird er als ein extremer Prädestinatianer, Muǧabbirit, der die uranfängliche und unbedingte Gnadenwahl lehrte, gegenübergestellt. Der steten Liebenswürdigkeit Herrn Prof. Dr. Griffinis verdanke ich folgenden Auszug: Ambr. Ms. ar. Nuovo fondo E. 413, I, fol. 72 a/b. مسألة عن الهادى

. . . ذكر الهادى عم ومن وافقه من العلماء ما خالفه فى ذلك الا سليمان ابن جرير وهو ممّن يدّعى العلم وهو من المجبّرة ان الرضى والسخط والعصاية والمحبّة من صفات الفعل وانها محدّثة وان الله تعّ لا يسخط ولا يرضى ولا يوالى ولا يعادى الا عند وجود الافعال من العبد التى يستحقّ عنها ذلك وذكر عن سليمن بن جرير انه قال ان الله تعّ لم يزل ساخطا [عها Cod.] على من علم انه يعصيه وراضيا على من علم انه يطيعه موليا لمن [لم Cod.] يوجد من اوليائه معاديا لمن هو معدوم من اعدائه وإن العبد قد يكون مؤمنا وانّ الله تعّ معادٍ له اذا كان يعصى [in text. ز يومن sic. in marg.] فى اخر امره

unter den Imâmiten vermuten. Und tatsächlich begegnet man ihm häufig in imâmitischen Werken als Tradenten erster Schicht abwärts von Muḥammad al Bâqir, diesem viel berufenen imâmitischen Kronzeugen. Und zwar ist Abû 'l Ǧârûd nicht nur Gewährsmann für gemein'alidische Ansprüche, wie z. B. im *tafsîr al Qummî* [1]) bei der Einführung der» *Mantel*«tradition zu Sûra 33, 33, nein er bürgt auch für die Wahrheit des gröbsten imâmitischen Spezialunsinns. In Ibn Bâbûja's »*juristischem Handbuch zum Selbstgebrauch für Laien*«, wie man: *k.man lâ jaḥḍuruhu 'l faqîh* zu übersetzen geneigt sein könnte, figuriert er, und zwar wieder neben al Bâqir, im Isnâd für das »*Tafel*«-ḥadîṯ. Fâṭima hatte nämlich eine Tafel, auf der die Namen der Zwölferimâme verzeichnet standen [2]). Sehr innig kann man sich den Verkehr zwischen dem toleranten (s. oben S. 27) al Bâqir und dem fanatischen Abû 'l Ǧârûd nicht denken. Al Bâqir soll ihn einen Šurḥûb, blinden Meerteufel, geschimpft haben (Šahr. I, 119). Der rationalistischen Verbalinterpretation, des Ratens auf Blindgeburt (*fihrist*, ed. Flügel, 178; aṭ Ṭûsî, *fihrist* 146), bedarf es nicht. Er war der Typus jener lästigen Dränger, die 'alidischer als die 'Aliden sein wollten. Aber warum rechnet man ihn nicht zu den Imâmiten? Friedländer (a. a. O. 29, 22) betont die verschiedene Ansicht über die Form der Einsetzung 'Alîs. Er nahm (nach Šahr.) nicht eine namentliche Ernennung, sondern nur eine unverkennbare beschreibende Bezeichnung an. Wichtig scheint auch folgendes: Die Imâmîja, zumal die kufische, fiel zu stark mit der genuinen Râfiḍa vom Jahre 122 zusammen. So sehr die Überzeugung der Sezessionisten auch die seine war, daß durch ihre Tat die Hoffnung der 'Aliden vereitelt wurde, erregte den Grimm eines draufgängerischen Sinns. Abû 'l Ǧârûd ist nämlich nach dem *mîzân al i'tidâl* von aḏ Ḏahabî mitverantwortlich für ein *ḥadîṯ* aus der Reihe jener berüchtigten vaticinia ex eventu. »Der Prophet sprach: Du o Sohn des Abû Ṭâlib und deine Ši'a, ihr kommt ins Paradies. Aber es werden Leute auftreten, die da behaupten werden, dich zu

---

[1]) Berl. 929, fol. 243 b, zur Stelle ; وفى رواية ابى الجارود عن ابى جعفر عم vgl. auch fol. 245 a zu Sûra 33, 60—61 u. ö.

[2]) Berl. 4782 (= Brock. I, 187, 4,4) fol. 309 a. روى الحسن بن محبوب عن ابى الجارود عن ابى جعفر عم عن جابر بن عبد الله الانصارىّ قال دخلت على فاطمة عليها السلام وبين يديها لوح فيه اسماء الاوصياء من ولدها فعددت اثنى عشر احدهم القائم ثلاثة منهم محمّد واربعة منهم علىّ عليهم السلام

lieben. Râfiḍa werden sie heißen. Wenn du sie antriffst, töte sie, denn sie sind Ungläubige« [1]). Die sich aber nach Abû 'l Ǧârûd nannten, scheuten das Schwert ebensowenig wie Zaid. Und so sind sie von all den genannten Gruppen die einzigen, die auch in der politischen Geschichte genannt werden. Bei der Empörung oder vielmehr Plünderung zu Kûfa vom Jahre 251/865 erscheinen sie, und zwar neben Zaiditen u. a., als die Helfer des 'Aliden al Ḥusain b. Muḥammad b. Ḥamza [2]). Nimmt man dazu, was uns über ihre mannigfachen Mahdîerwartungen, schon um 145/762, gesagt wird (b. Ḥazm IV, 179; Šahr. s. v.), so erscheinen sie als Šî'iten auf eigene Faust, als Leute, die von jeder šî'itischen Idee das Beste nahmen: Vergötterer des hl. Hauses, die auch einem Abû Bekr nicht vergeben konnten; mitverantwortlich, wenigstens der Stifter, für die hochšî'itische Imâmenlehre, wie sie sich bei den Zwölfern ausgewachsen hat; begeistert für das Unternehmen Zaid's, der der 'alidischen Sache nach langem Darniederliegen endlich wieder zu Ehren helfen wollte, aber ob des kläglichen Ausgangs ihm grollend und zugleich seine Treulosen verfluchend; den Kampf predigend und führend als nüchterne Realpolitiker, und doch zugleich weltfremd schwärmerisch genug, um sich nach Enttäuschungen an chiliastischen Träumen zu trösten.

Es ist kein imposantes Bild diese Zaidîja mit ihren verwischten Konturen: Salama b. Kuhail, ein klarer ehrlicher Beurteiler der šî'itischen Kraft und eben mit darum ein unbedeutender, ja für die 'Aliden unzuverlässiger Politiker, ein outsider, der in keiner Gruppe rechtes Unterkommen findet. Der Führer der Ṣâliḥîja-Butrîja nicht eine handelnde, nur eine leidende Person, ein ruhiger Bürger im 'Abbâsidenreich, der eine vielleicht nur zufällig politisch gefärbte Verwandtenpflicht erfüllt. Sulaimân b. Ǧarîr, über dessen Lebenszeit mir übrigens keine Daten bekannt sind, eine im bedenklichen Sinne versatile Kompromißnatur, falls er nicht besser war als sein Ruf, falls nicht wieder einmal alle je in der Sulaimânîja-schule aufgetretenen Meinungen dem Meister untergeschoben sind. Die Ǧârûditen aber nach der anderen Seite hin zu agil und zu sehr durch und für alles Šî'itische erregt, als daß sie Ein Ziel klar und bestimmt verfolgen könnten.

---

[1]) So nach Muḥammad b. Ibrâhîm b. al Murtaḍâ, *k. îṯâr al ḥaqq 'alâ 'l ḫalq*, Kairo 1318, p. 423. Bei aḏ Ḏahabî, *mîzân al i'tidâl*, Kairo 1325, finde ich das ḥadîṯ nicht. Er bezeichnet ihn als »Râfiḍiten« Bd. I, 358 und nennt ihn kurzerhand den »Blinden«, Bd. III, 350.

[2]) Ṭab. III, 1617,7. Auf diese Stelle weist auch FRIEDLÄNDER a. a. O. 29, 153, No. 1 hin. In den Indices zu Ṭab. fehlt الجارودية.

c) Stand es so, dann bedurfte die Zaidîja dringend eines Mannes der sammelnden Kraft. Ohne in pragmatischer Konstruktion der Geschichte vorgreifen zu wollen: Eine Forderung meint man an solch einen Führer mitbringen zu müssen: Wir hörten bislang mancherlei, was über die ʿAliden gesagt wurde, aber was sagten diese selbst? Und zwar, was sagten, wie lehrten sie? Denn darauf kommt es jetzt an. Zaid's Versuch war darum so gänzlich zerschellt, weil er nicht über die Geister der Seinen herrschte. Und dem vielköpfigen Unding, das uns bisher unter dem vagen Sammelnamen einer Zaidîja gegenübergetreten ist, war es schwerlich ratsam, sich anzuvertrauen. Sollte es etwas werden um das Ideal einer ʿalidischen Kirche, eines ʿalidischen Staates, dann durften die ʿAliden nicht mehr bloßes Objekt des Dogmas bleiben, sie mußten Subjekt werden und höchste ex-cathedra-Instanz, als Imâme im weitesten Sinne, als Prätendenten und Lehrer zugleich auftreten. Der erste derartige Versuch, der der »Reinen Seele« Muḥammad b. ʿAbdallâh, ist im einzelnen nicht mehr kontrollierbar [1]). Als bewußtes Programm aber schwebt jener Gedanke über dem Leben von al Qâsim, »dem Stern des hl. Hauses«. Er war wie in theologischen (»Islam« II, 54 ff.), so auch in staatsrechtlichen Dingen kein originaler Kopf mit neuen Gedanken. Derer bedurfte es auch am wenigsten. Ihrer waren schon übergenug. Aber er hat die Aufgabe erkannt, aus dem Gestrüpp šîʿitischer Ideen diejenigen zu ordnen und zu umgrenzen, die geeignet schienen für die Verwirklichung des Planes von Zaid. Daß er sie nicht ganz ungelöst gelassen hat, hat ihm die Geschichte bezeugt. Freilich hat sie hier wieder einmal menschliche Ziele nur in bescheidenem Umfange verwirklicht, hat ihm selbst den äußeren Erfolg versagt, da seinem politischen Wollen der Nachdruck fehlte. Wo träfe man denn auch organisatorische Gelehrsamkeit und schöpferische Politik in einer Person? Was ihm aber vergönnt war, ist die Rolle des Mose, der das geistige Rüstzeug schuf für die kommenden Josua. Und diese haben seine geistige Führerschaft anerkannt, haben nicht das: es sagt Ṣâliḥ oder Sulaimân oder Abû 'l Ǧârûd, — sondern es sagt al Qâsim — auf bereits mehr denn ein Jahrtausend zu autoritativem Ansehen erhoben für die Wissenschaft und das Leben einer zwar kleinen aber selbstbewußten und in sich geschlossenen Gemeinschaft. Nicht als ob nun für immer alle Unstimmigkeit überstimmt sei. So monoton ist selbst der nachklassische Islâm nicht. Aber wenn auch unter veränderten Verhältnissen alte Ansichten zurückgeströmt sind und der weitere geschichtliche Verlauf neue Fragen bringen

---

[1]) Auch in Wien habe ich sein *k. as sijar* nicht gefunden.

mußte, die Bedeutung al Qâsim's wird dadurch nicht beeinträchtigt. Denn wenn nun einmal nach muslimischer Auffassung staatliche und religiöse Gemeinde eins sein sollten, so mochten immerhin die Chalifen als beati possidentes die theologische und juristische Arbeit anderen überlassen und in berechtigter Indolenz so manche Schulweisheit ignorieren — und doch wußten selbst religiös Indifferente, warum sie hie und da ihre Macht zu Irrlehregerichten gebrauchten, — aber der Kampf bedarf Eines obersten Kriegsherrn, in dessen Hand alle Fäden zusammenlaufen. Und so war es eine befreiende Tat für seine ecclesia militans, daß al Qâsim den Imâm unabhängig machte von dem Untertanenverstand der 'Ulamâ' und Fuqahâ', indem er selbst ihre Rolle übernahm. Er hat den Zaidismus lebensfähig gemacht, weil er ihn zwar nicht von den Feinden, aber von den viel gefährlicheren Freunden befreit hat.

Nachdem wir uns nicht haben entschließen können, die uns vorgeführten Parteihäupter und ihre Anhänger unbesehen als vollgültige Zaiditen hinzunehmen, so ist es vielleicht nicht überflüssig, zu betonen, daß al Qâsim sich bewußt als Zaidit fühlt (vgl. unten S. 42). Und doch ist auch seine Auffassung nicht eine einfache Wiederaufnahme der Anschauung Zaid's. Konnte, durfte es nicht sein. Der einfachen These, daß die 'Aliden die bestberechtigte (Ṭab. II, 1699, 15 f.) Dynastie sei, wohnte nicht hinreichend Initiative inne. Sie mußte die einzig berechtigte sein. Zudem war inzwischen durch die 'Abbâsiden allen öffentlichen Fragen ein stark theologischer Charakter aufgeprägt, und al Qâsim selbst dachte durch und durch theologisch, war zu sehr der Mann des eifernden ehrlichen Glaubens, als daß er den Paragraphen über die Dynastie anders als in einen Glaubensartikel des unbedingten Gottgnadentums hätte fassen können. So sahen wir ihn denn bereits dem Kreise beitreten, der für das Regiment 'Alî's eine direkte Anordnung (*naṣṣ*) des Propheten im Auftrage Gottes annimmt (s. oben S. 15, no. 1, Zeile 2/3). Und an einem *naṣṣ* [1]) haben die Späteren festgehalten. Freilich drohte damit das beste Erbteil Zaid's, die »Billigung der Patriarchen«, verloren zu gehen. Mit jenem ǧârûditischen Gedanken ließ sich dieser butritische schlecht vereinen. Und al Qâsim kam in seinen obigen Deduktionen so weit, daß er dem Abû Bekr und 'Umar und den Genossen vom »Tage der Halle« Unglauben oder wenigstens Sünde imputierte, wiewohl er sich gescheut hat, diese Gedanken als Dogma zu Ende zu denken, da dann die Anerkennung Zaid's unmöglich gewesen wäre.

---

[1]) Vgl. Leon Ostorog, *Maverdi traduit et annoté.* Paris 1901, p. 37.

d) Die Späteren haben lieber das *naṣṣ* etwas umgebogen. Aṣ Su'aitirî[1]) gibt rückblickend den Befund, daß die »hervorragendsten Zaiditen« nur ein »verschleiertes *naṣṣ*« behaupten. Es gibt nämlich ihm zufolge 3 Arten von *naṣṣ*, eines mit ausdrücklicher Nennung des Namens, ein anderes in der Form des Hinzeigens auf eine anwesende Person und ein letztes als eine Beschreibung, (die nur auf Einen passen soll).[2]) Nur diese 2. und 3. Form habe der Prophet gewählt. Dabei wird die »*Maulâ*«tradition in die zweite Gruppe verwiesen, indem einfach die Variante »dieser« für »'Alî« gewählt wird. Bei so verschleiertem *naṣṣ* sei zaiditischerseits die Anklage auf Unglauben und auf grobe oder läßliche Sünde fortgefallen, sowohl gegen die dem 'Alî vorauf-gehenden Chalifen als auch zumeist gegen die »Gefährten«. — Zeugnisse für den Zusammenhang mit dem alten Islâm sind am ersten aus nicht parteigefärbten Dingen zu gewinnen. Da tritt bisweilen ganz harmlos eine orthodoxe Autorität auf. Ein derartiger Fall, der der Materie nach hier nicht hergehört, sei eben angedeutet. Das *taḥrîr*, ein Rechtskompendium, zusammengestellt von an Nâṭiq auf Grund von Aussprüchen der alten zaiditischen Autoritäten, hält ausdrücklich an dem *naṣṣ* für 'Alî fest (s. unten Beilage I, bâb 1); aber das hindert nicht, daß im Erbrecht ganz unbefangen über den »sogenannten 'Uṯmân'schen Fall« berichtet wird. Es handelt sich um einen jener Präzedenzfälle, die durch eine Autorität selbständig erledigt sind,

---

[1]) Berl. 4883, fol. 375 a. اعلم ان النصوص على ثلاثة اوجه نصّ بالاسم كقوله محمّد رسول الله ونصّ بالاشارة الى خاصّ مشاهد كقول النبىّ صلعم من كنت مولاه فهذا مولاه . . . والنصّ [Cod. والخاص] بالصفة كالنصّ فى علىّ بالصفة فى قوله تعالى وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ . . . واما الكلام فى حكم النرضية على المشايخ وسبّهم فاعلم ان الزيديّة والاماميّة مختلفون كما قد قدّمنا فافاضل الزيديّة يقولون ان امامة علىّ تثبت بنصّ خفىّ فلم يكفّروا ولا يفسّقوا من تقدّم عليه عم ولكن منهم من توقّف فى حكم النرضية على الصحابة لان فقدهم خطيئة يجوز ان تكون كبيرة فلا يستحقّون النرضية ويجوز ان لا تكون كبيرة

[2]) Bei solcher Umbiegung kann natürlich der Ausdruck *naṣṣ* nicht mehr durch »schriftliches Testament«, »written will« (Friedländer a. a. O. 29,22 u.ö.) wiedergegeben werden; vgl. auch Ostorog a. a. O. Wir halfen uns darum mit dem farblosen »Anordnung« oder »Bestimmung«. Das obige »verschleierte *naṣṣ*« hat natürlich auch nichts zu tun mit der absichtlichen Unterschlagung von Muḥammad's Testament durch die Gefährten, wovon ultrašî'itische Köpfe zu fabeln wußten.

nachdem die gesetzlichen Bestimmungen zur Entscheidung nicht ausreichten. In ihrer Tragweite für die richterliche Praxis erinnern sie an unsere Entscheidungen der höchsten Berufsinstanz. Der »ʿUṯmân'sche Fall« ist der: der Verstorbene hinterläßt 1. seine Mutter, 2. eine Schwester väterlicher- und mütterlicherseits (consanguinea ac uterina) und 3. einen Großvater. An Nâṭiq bringt zunächst 4 verschiedene Fetwâs: von ʿAlî, von Abû Bekr und Ibn ʿAbbâs, von Ibn Masʿûd und von Zaid. Bei jedem wird das Prinzip seiner umständlichen Verteilung angegeben. Und dann heißt es: »Es sagt ʿUṯmân: Es ist unter ihnen zu dritteln, ohne daß er ein Prinzip hat, auf dem er seinen Satz gründet.«[1]) Einen Tadel soll die letzte Bemerkung nicht enthalten. Das *taḥrîr* polemisiert nicht, stellt nur zusammen. Zudem widersprechen sich die Prinzipien der vier ersten Autoritäten einander sehr stark. Es gibt also nicht Ein, nicht das richtige Prinzip für diesen Fall, und andererseits erkennt an Nâṭiq sonst bei seinen Alten nötigenfalls die selbständige Entscheidung, das *iǧtihâd*, durchaus an. Und selbst wenn ein Vorwurf gegen ʿUṯmân vorliegen sollte, so wäre hier doch einmal ein Abû Bekr als Autorität aufgeführt, und zwar direkt neben dem auch von den Zaiditen hochgeschätzten Ibn ʿAbbâs. An Nâṭiq war übrigens schon im toleranten Sinne erzogen. Sein Lehrer Abû'l ʿAbbâs al Ḥasanî (»Islam« II, 64) hat ein Werk geschrieben: »*Buch der Lichter, Biographie des Gottgesandten, der Vier Chalifen nach ihm und der auf sie folgenden Imâme aus dem hl. Hause*«[2]). Und aus dem

[1]) Berl. 4877 fol. 176 a; Ambr. N. F. C. 65, fol. 193 b. المسالة المعروفة بالعثمانيّة
رجل مات وترك امّا واختنا لاب وامّ وجدّا ففى [Ambr. فى] قول علىّ عم للامّ
الثلث وللاخت لاب وامّ النصف وللجدّ السدس بناء على أصله من انّ
الجدّ مع الاخت عصبة وعند ابى بكر وابن عبّاس للامّ الثلث والباقى للجدّ
بناء على اصلهما ان الجدّ بمنزلة الاب وعن ابن مسعود فى الرواية المشهورة
للامّ السدس وللاخت النصف والباقى للجدّ بناء على اصله ان الامّ لا
تفضل على الجدّ وفى [Ambr. om. فى] قول زيد للامّ الثلث والباقى بين الاخت
والجدّ للذكر مثل حظّ الانثيين بناء على اصله ان الجدّ يقاسم الاخت
وقال عثمان يقسم [Ambr. add. الحال] بينهم اثلاثا من غير ان يكون له
اصل يُبنى عليه ما قاله

[2]) Ambros. N. F. (A. 55; B. 83, I) E. 332, كتاب المصابيح لابى العبّاس رحه
فى ذكر سيرة رسول الله صلعم وسيرة الاربعة خلفاء بعده ومن تبعهم من

Überströmenden Meer, diesem hier viel erwähnten enzyklopädischen Spiegelbild der zaiditischen Weltanschauung jüngerer Zeiten, spricht soviel gemeinmuslimischer Sinn, daß den »Zehn Gefährten des Paradieses« durchaus ihr Ehrenplatz eingeräumt wird mit der einzigen kleinen Eigentümlichkeit, daß ʿAlî die Reihe eröffnet.[1]) Eine bloße Schultiftelei ist die Frage nach der »Billigung der Patriarchen« übrigens keineswegs. Denkende Šîʿiten mochten fühlen, daß es gewagt sei, einfach mehr denn ein Jahrzehnt — und was für ein Jahrzehnt — aus der Geschichte des Islâm zu unterschlagen und ein Gebäude in die Luft zu bauen. Sucht man nach einem Vergleich für die weitherzigere Auffassung der Zaiditen, so könnte etwa folgende Beobachtung dienlich sein: Der protestantischen theologischen Wissenschaft ist ein hervorragender römischer Bischof der alten Kirche wie Leo I. zwar kein vicarius Christi, aber er bleibt ihr ein membrum praecipuum ecclesiae, und sie ist gewohnt, einen Cyprian »Kirchenvater« zu nennen, ohne seine Lehre vom Episkopate zu unterschreiben. Daß aber die mildere Auffassung auch bei den so ganz durch al Qâsim Beeinflußten wieder herrschend werden konnte, ist durch geschichtliche Verhältnisse wohl begründet. Al Qâsim kann und muß als Vertreter der ʿAliden, die zu der Zeit gar nichts haben, noch alles und das in schroffer Form fordern, während sich der späteren Zaidîja, die sich einen Platz gesichert hatte, zu sehr der Tatbestand aufdrängte, daß sie nur eine der vielen Erben der einstmals Einen Macht geworden sei.

ائمّة اهل البيت عليهم السلام. Das Werk reicht bis an Nâṣir al Uṭrûš (gest. 304/917). — Herr Prof. Dr. Griffini machte mich in dankenswerter Weise auf die Existenz dieses Werkes aufmerksam.

[1]) Vgl. Ahlwardt zu Berl. 4894, fol. 64 b.

Kapitel 3.

Die Personenfrage.

§ 1. Al Qâsim hat zu viel gefordert. Aber sein Fordern ist nicht ein bloßes Träumen in vagen Theorien. Freilich, »Allâh hat den ʿAliden das Imâmat-Chalifat verordnet«, das ist zunächst ein bloßer Wunsch-, Behauptungs-, Glaubenssatz. Aber was ein rechter Zaidjünger ist, hat Wirklichkeitssinn genug, um zu wissen, daß man sich selbst helfen muß, wenn Allâh helfen soll, daß das Pontifikat der Religion, die den hl. Krieg predigt, nur im Kriege erstritten wird, daß auch im Reiche der Gläubigen dem Tapferen die Welt gehört. Imâme, sagt al Qâsim [1]), das sind diejenigen Glieder des hl. Hauses, »die zu Allâh rufen, eifern auf dem Pfad Allâh's, kämpfen, fallen und zu Allâh abscheiden auf dem Pfad ihres Ahnen Muḥammad und des ʿAlî, des Ḥasan und des Ḥusain«. »Was werdet ihr über sie bezeugen am Auferstehungstage«, so fragt er die Rawâfiḍ nach diesen drei gemeinsamen Imâmen, »daß sie das Recht versteckten, zu Hause saßen und Furcht (*katmân*, *taqîja*) zeigten« oder das Gegenteil? »Und kann dann Eine Kreatur Gottes zweifeln über Zaid b. ʿAlî und die, die seine Stelle einnahmen von der Familie seines (Gottes) Propheten, die

---

[1]) Berl. 4876, fol. 110 b am Schluß des Traktates مقالتنا . . . ردّ على الروافض

بان قوما من اهل بيت النبيّ مخصوصين دعوا الى الله وجاهدوا فى سبيل الله وقاتلوا وقتلوا ومضوا الى الله على سبيل جدّهم محمّد صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم وعلىّ والحسن والحسين الذين جاهدوا فى الله جهاده حتّى اتاهم الله اليقين وقال الله تبّ وتعّ فى الائمّة من اهل بيته كُونُوا قَوَّامِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وقال جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا فبما يكونون عليهم شهداء بما دعوا الامّة فخالفوهم وعصوهم ام بما لم يدعوهم وجلسوا فى بيوتهم أفترى بما تشهدون

Imâme, daß sie 'das (Gott) Wohlgefällige befahlen und das Mißfällige verboten', und daß sie in Gott kämpften den wahren Gotteskampf öffentlich, nicht insgeheim?« Es weht der frische Ton eines nicht ganz unberechtigten Selbstbewußtseins durch dies Kampfprogramm der zaiditischen Prätendenten. Daß es freilich wieder mit dicta probantia verbrämt werden muß und zu diesem Zweck Sûra 4, 134; 2, 137 und 3, 106 auf die Imâme des hl. Hauses spezifiziert werden müssen, hat man sich bereits gewöhnt, al Qâsim nachzusehen. Sein Enkel al Hâdî aber hat diesen Gedanken in ein kurzes *ḥadîṯ* zusammengefaßt: »Der Prophet sprach: Wer von meiner Nachkommenschaft 'das Gute befiehlt, das Mißfällige verbietet', der ist der Chalif Allâh's auf seiner Erde, der Chalif seines Buches, der Chalif seines Gesandten« [1]). Es war ein echter Zaidit, der am Rande des Berliner Exemplars der *Jaḥjawîja* hinzufügte: »Dies ist ein *naṣṣ* über das Imâmat der Familie des Hauses« [2]). Die Wichtigkeit des Kampfes oder vielmehr der Empörung in der zaiditischen Geschichte hat in den Rechtsbüchern einen bemerkenswerten Niederschlag gefunden, zählen sie doch die Regierung von dem Tage an, an welchem der Prätendent wirklich mit dem Schwert in der Hand als Prätendent auftritt. »Wenn [der sonst Qualifizierte] sich von den Tyrannen lossagt«, so heißt es im *taḥrîr*, am Schluß des 1. Kapitels vom *k. as sijar* (s. Beilage I), »und sich anschickt, als Imâm die Regierung der Gemeinde anzutreten und zu seiner Unterstützung und Huldigung aufruft, um sich so da, wo er kann, zu erheben,

---

عليهم يوم القيامة أبكتمانهم الحقّ وجلوسهم فى منازلهم واظهارهم التقيّة او فى اظهارهم الحقّ ودعائهم الى الله وبيان الحقّ فأيّهم أحقّ واولى ان يكون شاهدا فى كلّ زمان مَن اظهر وبيّن ودعا او من كتم وأقرّ وشواهدنا فى كتاب الله من دلائل الامام قال الله تبّ وتعّ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ فهل يشكّ احد من خلق الله فى زيد بن علىّ ومن قام مقامه من اهل بيت نبيّه ومن مضى من اهل بيته من الائمّة انّهم امروا بالمعروف ونهوا عن المنكر وجاهدوا فى الله حقّ جهاده علانية غير سرّ

[1]) Berl. 1299, fol. 10 b قال [يعنى النبىّ] من امر بالمعروف وينهى عن المنكر من ذرّيّتى فهو خليفة الله فى ارضه وخليفة كتابه وخليفة رسوله صلعم

[2]) ibid. in marg. هذا نصّ فى امامة ائمّة اهل البيت

so ist sein Imâmat rechtskräftig, und die Muslimen sind verpflichtet, ihm zu huldigen und ihm zu gehorchen in [allem], worin dem Untertanen Gehorsam gegen den Herrscher obliegt«. So folgt denn auch in allen Viten der *ifâda* von an Nâṭiq auf die Huldigung sofort das »Erscheinen«, das »Ausziehen«. Es liegt freilich eine leise Ironie darin, daß sich der Biograph bei al Qâsim gerade, der so feurig den hl. Krieg predigt, damit begnügen muß, das »Ausziehenwollen« zu illustrieren, damit er doch am Schlusse bei der Erwähnung seines natürlichen Todes sagen kann, daß ihm »der Lohn der Gotteskämpfer« eigne (»Islam« I. S. 52 und 78). Reine Phrase ist es im übrigen doch nicht, wenn in dem jedesmaligen Kapitel »Die Eigenschaft des Imâm« die Tapferkeit durch den Biographen ausgesagt, durch die Juristen (s. Beilage I, bâb 1) genau wie bei al Mâwardî (S. 5) gefordert wird. So unfähig auch oft die ʿAliden erscheinen, ritterlicher Mut, das Erbteil eines ʿAlî, ja auch des Ḥusain und des Zaid, gibt doch mancher ihrer Gestalten etwas Versöhnendes. Und nach dem Gesichtspunkt des persönlichen Eintretens für die Sache werden die zaiditischen Imâmenlisten aufgestellt. Für die Zeit der Suche trifft man nur Insurgenten und Märtyrer an, und noch um 600/1203 sagt Zaid b. Aḥmad al ʿAnsî (Brock. I, 402, 4) nach Aufzählung seiner Reihe, die mit Aḥmad al Mutawakkil und des Autors Zeitgenossen ʿAbdallâh al Manṣûr (s. zu Berl. 4950, X u. XI) schließt: der Beweis für das Imâmat aller Genannten sei die geschichtliche Tatsache ihres öffentlichen Hervortretens [1]). Das ist ihm conditio sine qua non [2]). Nun ist es freilich eine eigenartige Inkonsequenz, daß man die unglaublichsten Anstrengungen gemacht hat, die Souveränität persönlich dem ʿAlî und seinen beiden Söhnen durch Gott übertragen sein zu lassen, um dann ihr weiteres Schicksal dem Einzelerfolge zu überlassen, eine Inkonsequenz, die übrigens ganz naiv ausgesprochen wird, z. B. in der *tadkira*

---

[1]) Berl. 10284. fol. 210 a paenultima. فان الذى يدلّ على امامة هاؤلاء ان كلّ واحد منهم قام ودعا وهو جامع لخصال الامامة ولم يكن فى زمنه من هو امام وكلّ من هذه حاله فهو امام مفترض الطاعة فان قيل بيّنوا ان كلّ واحد منهم قام ودعا قلنا ذلك معلوم بالتواتر من الاخبار فهو معلوم ضرورةً (s. p.)

[2]) ibid. fol. 211 b. . . . لان الامامة مجمعة على معنى الدعوة وان الامام لا بدّ ان يظهر امره ويشهر قوله ويبيّن دعوته ويوضّح للمخالفين مباينته [Cod. منادمه] ولا اشكال ان من لم يفعل ذلك فليس بامام

des Šarafaddîn al Ḥasan b. Muḥammad b. al Ḥasan an Naḥwî (Brock. II, 186, 3; gest. 791/1398). Der meint: Der Prätendent »wird Imâm durch den Aufruf, die Offensive gegen die Tyrannen und die Übernahme des Regimentes; es bedarf weder einer Wahl oder eines Vertrages — noch eines *naṣṣ*, [das] nur bei den dreien ['Alî, al Ḥasan und al Ḥusain stattfand] [1]). Die waren durch das angebliche *naṣṣ* des Propheten zu Heiligen erstarrt; *ma'ṣûm* nennt sie eine anonyme Glosse aus dem 10. Jahrhundert H. [2]) und betont dann ausdrücklich, daß, abgesehen von ihnen, die Namhaftmachung eines Nachfolgers »dessen Sache nur stärke und zu seiner Gefolgschaft nur anrege, da das Imâmat einer solchen Person nur durch den Aufruf« und das persönliche Eintreten »gesichert werde«.

Wie stellt man sich zu solcher Inkonsequenz? Natürlich beansprucht jede der šî'itischen Teilgruppen die wahre Fortsetzung der rechten šî'at 'Alî zu sein. Nimmt man den geschichtlichen Standpunkt ein, so muß man der Zaidîja zustimmen. Denn wenn einst dem 'Alî als würdigem und tüchtigem Vertreter der gläubigen Aristokratie die Aussicht auf die Herrschaft zustand und er sie sich in der Folge unter Ausnützung vieler ihn tragenden Sympathien persönlich erstritten und behauptet hat, so mußte sie im weiteren geschichtlichen Verlauf innerhalb seines Geschlechtes, das den Anhängern der Adel schlechthin geworden war, auf diejenigen übergehen, die die größte Tüchtigkeit durch ihr Auftreten dokumentierten. Aber dann durfte auch für 'Alî's Rechte nur die bescheidenere Begründung einer Butrîja gefunden werden. Stellt man aber das Dogma seiner irgendwie göttlichen Einsetzung auf, so ist die imâmitische Gruppe konsequenter. Denn betrachte man einmal das Dogma von der menschlichen Seite aus. Es hat Allâh imputiert, daß er in unumstößlicher Form die Nach-

---

[1]) Berl. 4880, fol. 131 b; 4881, I, fol. 162 a; II, fol. 188 a; III, fol. 177 b. فيصير اماما بالدعوة والمباينة للظلمة والقيام بالامر ولا يحتاج اختيارا ولا عقدا ولا نصّا الا الثلاثة Die Ablehnung der »Wahl« oder des »Vertrages« geht, wie auch die Kommentare angeben, auf den Dissensus zu den Ḫawârig, Mu'taziliten bzw. manchen Sunniten.

[2]) Berl. 4944, fol. 74 a هل التعريف من الامام السابق يكفى فى صحّة امامة من بعده .. فان الجواب ..... فان كان غير معصوم فان نصّه [يعنى السابق] على الامام [يعنى من بعده] يكون مقوّيا لامره وباعثا على اتّباعه اذ امامة ذلك الشخص لا تثبت الا بدعوة وتجرّده للقيام بالامر وتوطين النفس على تحمّل اثقاله فبذلك تجب طاعته

folge des Propheten geordnet habe. Folgerichtig muß es ihn auch — wenn der Ausdruck erlaubt ist — verpflichten zu einer jedesmaligen göttlichen Weiterführung. Als sicherster Weg empfiehlt sich dazu die mehr oder weniger mystische Übertragung des Souveränitätscharakters nach einer festen und kontinuierlichen Norm, nach dem Gesetze der Erbfolge. So ergibt sich ein rundes Dogma. Dogma erfordert Glauben, ist dafür aber auch dankbar genug, den Glauben zu stärken, und mochte hier leicht seine Anhänger so weit über Irdisches erheben, daß sie sich an dem der Welt zwar verborgenen, aber ihrem Herzen bewußten Hoheitscharakter ihres gottgewollten Imâm trösteten über das irdische Beiwerk, das der unerforschliche Rat Allâh's ihm versagt hatte. Dauern aber konnte solch ein Glaube und Dogma, solange ein Erbe da war. Es bedurfte nicht einmal einer langen Kette von Erben. Denn wenn durch den widrigen Lauf der Welt der Glaube immer wieder gedrängt war, sich nur an die innere Majestät anzuklammern, um sich über den Mangel der äußeren hinwegzutäuschen — wobei jene nach einem seelischen Naturgesetz der Ausgleichung ins Übermenschliche gesteigert wurde —, so durfte schließlich die ganze leibliche Hülle, einmal für wesenloser Schein erklärt, dem Auge entschwinden, und der Glaube pflog dennoch seinen ungehemmten Verkehr mit dem »Verborgenen« und harrte sein, bis er wiederkäme, »die Welt zu erfüllen mit Gerechtigkeit, wie sie voll ist der Ungerechtigkeit« [1]). Wenn aber, wie bei den Zaiditen, die Entscheidung dem Schwerte anheim gestellt wurde, so war der Standpunkt des bloßen Glaubens verlassen. Hier gab es keine zweifelbehebende Unterscheidung von Sichtbarem und Unsichtbarem. Jene mochten sich damit trösten, daß Allâh's Herz mit dem heiligen Hause sei, diese mußten nur zu oft das andere sehen, daß sein Schwert mit den Tyrannen war. Jene hatten ein nie versagendes positives Dogma: Gott gab uns einen Imâm. Bei diesen ist die Kreierung des Imâm zwischen Gott und den Menschen geteilt, und das Dogma hat eine stark negative Einschränkung: Gott hat uns einen Imâm zugedacht, wenn unsere Kraft ausreicht. Cum grano salis ließe sich der grundlegende Unterschied zwischen den beiden šî'itischen Hauptzweigen, den verschiedenen imâmitischen Denominationen und den Zaiditen, auch so formulieren: die ersteren neigen in der Staatslehre zum Determinismus, nehmen gläubig den als Imâm hin, den ihnen Gott schenkt. Die Zaiditen sind Synergisten, wollen unbeschadet der Anerkennung Gottes eben als seine Beauftragten am Geschick der Nationen mitwirken. Dieser Unterschied durchzieht ja auch sonst die

---

[1]) Vgl. unten S. 48, Schluß der Note 47, 3.

Weltanschauung der beiden Gruppen. Es ist nicht zufällig, daß der rechte Flügel, zumal in seinen Ausläufern, den Einflüssen pantheistischer Theologie und antinomistischer Ethik ausgesetzt war, während die Zaiditen einen Gott und Menschen sondernden Theismus und semipelagianisches Verantwortungsgefühl predigten (»Der Islâm« II, S. 59 f.). Jener Determinismus mochte konsequenter sein, historisch brauchbarer war der Synergismus. In Betracht zu ziehen ist auch ein ethnologischer Gedanke. Nun fehlt es freilich nicht an eindrucksvollen Warnungen davor, religiöse und staatliche Einrichtungen aus dem Volkscharakter leichthin zu erklären, und wir sind weit davon entfernt, gläubig all das hinzunehmen, was schon muslimische [1]) Beurteiler über den Šîʿitismus — damit ist dann gemeinhin der imâmitische gemeint — als die persische Form des Islâm geäußert haben. Aber die einfache Tatsache darf hier wohl konstatiert werden, daß ausgerechnet die zaiditischen Šîʿiten, die sich nur auf arabischem Boden gehalten haben, für ihr Imâmat ebensowenig eine geregelte Erbfolge kennen, wie das genuine Arabertum für die Šaiḫwürde, nicht einmal die vom Vater auf einen Sohn, geschweige denn nur auf den ältesten Sohn, dessen Bevorzugung auch das arabische und daraufhin das muslimische gemeine Erbrecht ablehnen.

a) Gleich al Qâsim wendet sich in aller Schärfe gegen die Theorie der Erbfolge. Es ist im Traktat: »*Widerlegung der sezessionistischen Ultras*«. Die von ihm bekämpften »Sezessionisten« (Rawâfiḍ) [2]) sind die, welche später den Namen »Zwölfer« erhielten. (Sie vererben das Imâmat auf den ältesten Sohn jeder Generation der Linie al Ḥusain. Der 12. Imâm ist der erwartete Mahdî [3]). Verfaßt wurde die Streit-

[1]) Ibn Ḥazm. a. a. O., II, 115.

[2]) Über diesen Sektennamen, den die Parteien als einen Schimpfnamen sich gegenseitig zuschieben, sowie über den Umfang des Zusammenfallens der Bezeichnungen Rawâfiḍ und Imâmiten vgl. FRIEDLÄNDER a. a. O. 29, 137 ff.

[3]) Da al Qâsim auf die Stammbäume verweist, sei die bekannte Liste nach Ibn Bâbûja (Berl. 4782, fol. 309 a; 4783, III, fol. 198 a/b) hergestellt mit den geläufigen Ergänzungen:

1. ʿAlî

2. Ḥasan (Ḥasan ar Riḍâ)

3. Ḥusain
4. ʿAlî b. Ḥu. (Zain al ʿÂbidîn), Vater Zaid's
5. Muḥammad b. ʿA. al Bâqir, Bruder Zaid's
6. Ǧaʿfar (b. M.) aṣ Ṣâdiq
7. Mûsâ b. Ǧ. (al Kâẓim)
8. ʿAlî b. Mû. ar Riḍâ
9. Muḥammad b. ʿA. (al Ǧawâd)
10. ʿAlî b. M. (al ʿAskarî)
11. Ḥasan b. ʿA. (al Ḫâliṣ od. al Ḫamṭ)
12. (Muḥammad) Ḥuǧǧat Allâh al Qâ'im bil ḥaqq.

schrift zwischen den Jahren 219 oder 220/ca. 835 und 246/860. Denn al Qâsim erklärt: »Euer [1]) Mann erreicht den Propheten erst über acht Ahnen und repräsentiert selbst die neunte Generation.« Das führt, da noch al Ḥasan I. einzufügen ist, auf den zehnten Imâm ʿAli IV. al ʿAskarî, dessen Imâmat eben von dem genannten Ausgangstermin an rechnet, und der al Qâsim um ein Jahrzehnt überlebt hat. Drei Haupteinwände sind es, die gegen die imâmitische Erbfolgetheorie aufgeführt werden. Der eine ist eine Ausführung von al Qâsim's eigener Theorie über die Prophetennähe (vgl. S. 15f.). Der derzeitige imâmitische Imâm mit seinen acht Ahnen bis zu Muḥammad hinauf ist der aller-»entfernteste« von ihm, gibt es doch noch ʿAlîden mit nur vier Aszendenten bis zum Propheten. »Neben einem solchen hat euer Mann nichts zu heißen noch zu verbieten.« Natürlich ist al Qâsim diese Auslegung seines Satzes von der Prophetennähe als einer rein physischen Generationsnähe weiter nichts als ein gut brauchbares theoretisches Argument; etwa die Prärogative eines derartigen Seniorates anzuerkennen, kommt ihm nicht in den Sinn. Denn er selbst, der doch das Imâmat beansprucht, gehört der siebten Generation an.

Die Tafel ist der Abschluß des Kapitels von der *waṣîja*, das anfängt: Adam übertrug (اوصى) die Sache Gottes auf Seth, Seth usf., Muḥammad auf ʿAlî. Der Schluß, über den 12. Imâm, lautet: واوصى الحسن بن علىّ الى ابنه حجّة الله القائم بالحقّ الذى لو لم يبق من الدنيا الا يوم واحد لطوّل الله ذلك اليوم حتّى يخرج فيملأها عدلا وقسطا كما ملئت جوازا وظلما صلوات الله عليه وعلى آبائه الطاهرين

[1]) Berl. 4876, fol. 105 b. فان قالوا [يعنى الروافض] لا يرث حسن بن حسن رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وحسين قائم لانّ الحسين اقعد برسول الله .... et mox وحسين اقرب رحما برسول الله عم من حسن بن حسن يقال لهم قد بطلت دعواكم فى صاحبكم لان ليس فى جميع آل ابى طالب ابعد رحما من صاحبكم لا يلحق برسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم الا بثمانية آباء وصاحبكم التاسع وفى ولد فاطمة من هو اقرب برسول الله منه من ليس بينه وبين النبىّ الا اربعة آباء أوليس هذا اقرب رحما واقرب قرابة واقرب برسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم من الذى زعمتم فليس لصاحبكم مع هذا امر ولا نهى لان هذا اقرب قرابة برسول الله صلعم واقعد فهذا ابطلُ لدعواكم

(Sein Stammbaum ist 1. ʿAlî, 2. al Ḥasan, 3. al Ḥasan ar Riḍâ [1]), 4. Ibrâhîm aš Šaiba, 5. Ismâʿîl ad Dîbâǧ, 6. Ibrâhîm Ṭabâṭabâ.) Veranlaßt ist jene rein hypothetische Konsequenzmacherei durch einen gewichtigeren Einwand [2]), nämlich den Hinweis auf die Inkonsequenz der imâmitischen Liste, daß schon an dritter Stelle statt des Sohnes der Bruder folgt, jenen unverbesserlichen Systemfehler, den, ehe es Imâmiten gab, die Geschichte gemacht hat, indem sie die šîʿitische Begeisterung und Hoffnung nach dem philiströsen Exchalifen, oder nur Exkandidaten, al Ḥasan auf den romantischen al Ḥusain übertragen hat. Al Qâsim's Argumentation ist: eine etwaige Ausflucht der Gegner, die Verschiebung sei erfolgt, weil al Ḥusain dem Propheten um ein Glied näher gestanden habe als al Ḥasan b. al Ḥasan, würde gerade die Rechte ihrer Imâme wegen der relativen Generationsferne mitfortreißen. Aber auch die einzig mögliche andere Entschuldigung hätten sich die Imâmiten verwehrt: daß nämlich al Ḥasan b. al Ḥasan seiner Jugend wegen übergangen sei, denn — und das ist der schwerste Vorwurf [3]) — die Imâmiten erkennen ja Kinder, geradezu

---

[1]) So zu lesen nach Münch. c. arab. Gl. 86, fol. 73 b (handschriftlicher Befund الرّضا; das *sukûn* dient zur Bezeichnung des unpunktierten Radikals). Rieu zu Brit. Mus. Suppl. 533 liest ar Raḍi. In »Islam« II, S. 49 ist dies Glied nachzutragen.

[2]) fol. 105 a. قالت الروافض ان الامامة وراثة يرث ابن عن اب وتاوّلوا كتاب الله وزعموا بانّ أُولِى ٱلْأَرْحَامِ بَعْضَهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِى كِتَابِ ٱللَّهِ فان كان الامر على ما زعمت الروافض أفليس الابن اولى من الاخ واحقّ بالوراثة واقرب رحما لان الابن من الاخ والاخ ليس (fol. 105 b) من الاخ أفليس على مذهب قولكم ان الحسن بن الحسن اولى بأبيه من الحسين أوليس لا يرث الحسين مع الحسن بن الحسن

[3]) ibid. . . . . فان زعمت الروافض بان الحسن بن الحسن كان صبيّا وحسين بالغ ولا يكون امام المسلمين الا بالغا فصدقتم يقال لهم اخبرونا عن صاحبكم علىّ بن موسى حين مات أليس كان ابنه ابن اربع سنين او ثلاث وابنه محمّد حين مات كان ابنه صغيرا فلم نصبتم الاطفال اذا لم يجز لطفل ان يكون امام المسلمين هذا يبطل دعواكم ويدخلكم فيما عبتم وزعمتم انه لا يصلح حسن بن حسن [ان] يكون [Cod. يكون] اماما لانه طفل ثمّ نصبتم الاطفال وزعمتم انهم ائمّة وهما اصغر

Säuglinge, als Imâme an. Beim Tode des achten Imâm, des ʿAlî III. ar Riḍâ (des bekannten Schwiegersohnes vom Chalifen al Manṣûr, des Heiligen von Mešhed Ṭûs, gest. i. J. 203/818) war sein Sohn Muḥammad II. al Ǧawâd erst 3—4 Jahre alt, und bei dessen Tod war sein Sohn auch noch klein. Dieser letztere ist eben der bereits erwähnte damalige Imâm ʿAlî IV. al ʿAskarî. Er war bei »Antritt« seines Imâmates etwa 5—6 Jahre alt, da er 214 (beg. 11. 3. 829) geboren war. — Daß überhaupt ein Kind die höchste islâmische Würde tragen dürfe, dafür konnten die Gegner ein wertvolles Argument finden in der (übrigens in dem kurzgefaßten *tafsîr al Qummî* nicht kommentierten) Qor'ânstelle Sûra 3, 41 von dem in der Wiege redenden Jesuskind. Solch ein Argument macht unserem Zaiditen allen Ernstes zu schaffen. Aber es gibt nicht umsonst ein treffliches Auskunftsmittel, unbequeme gegnerische dicta probantia wirkungslos zu machen. Man isoliert sie einfach auf Grund der exegetischen Prinzipienfrage nach den *ḫawâṣṣ* und den *ʿawâmm*, dem Besonderen und dem Allgemeinen. Daran scheint er wenigstens zu denken, wenn er Jesus als Parallele heranzuziehen verbietet [1]). Der sei schon durch Sûra 23, 52 »Wir haben

---

سنّنا من حسن بن حسن وكيف وبحكم يجوز ان يكون طفل امام المسلمين وليس في سنّة رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم ولا حكم الاسلام ان يُصلّى خلف طفل ولا تؤكل ذبيحته ولا تقبل شهادته ولا يجوز بيعه ولا شراءه ولا نكاحه ولا يؤمن على ماله فمن لم يؤمن على هذه الاشياء ولا تأمنه على الف درهم او اقلّ او اكثر فكيف يأمنه الله على احكام دينه ودماء عباده وفروجهم ويقيمه مقام الانبياء لقوله تب وتع حجّة[a] بالغة[a] فلا يكون الحجّة لله في ارضه الا عند بلوغه وقوله تب وتع في الطفل ٱلْيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا۟ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ فيا عجبا [fol. 106a] ممّن لم يأمنه الله على ماله الا عند بلوغه فكيف يامنه على خلافته

1) ibid. . . . . فان زعمت الروافض ان عيسى بن مريم تكلّم في المهد صبيّا يقال لهم افتزعمون ان عيسى بن مريم وصاحبكم شيء واحد الا ترى ان الله يعجّب [s. p.] به خلقه واخبرهم بقدرته اذ قال يُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِى ٱلْمَهْدِ

---

a) idem in fol. 108b; Sûra 6, 150 add. ال

den Sohn der Maria und seine Mutter zu einem Wunderzeichen gemacht«, nämlich durch die Parthenogenesis, aus der übrigen Menschheit herausgehoben. Und überhaupt, wie leicht sind die Gegner mit ihren eigenen Waffen zu treffen! Ihnen ist der Imâm »*ḥuǧǧat Allâh*«, der Beweis Allâh's, die göttliche Instanz in menschlicher Person. (Vgl. Ibn Bâbûja bei G. Möller, *Beiträge zur Mahdilehre des Islams*, Heidelberg 1901, passim; für den Ausdruck als besonderen Amtsnamen des Mahdî vgl. auch oben S. 47, no. 3.) Gut, aber es geht nichts über exegetische Akribie und das Gewicht von geschickt gewählten Parallelstellen. Heißt's nicht in der Schrift Sûra 6, 150 *ḥuǧǧa bâliġa?* Und richtig wird aus dem »hinreichenden Beweis« ein erwachsener Imâm beim Staatsrechtslehrer al Qâsim, der natürlich als Philosoph auch den Satz vom »zureichenden Grunde« aus dem heiligen Buche herausgelesen hätte. Ob er sich freilich ganz dabei beruhigt hat? Jedenfalls, sicherer ist sicher. Und darum verweist er auf Analogien aus dem bürgerlichen und aus dem Kultrecht. Ein Kind kann nicht Vorbeter sein, keine rituell gültige Schlachtung vollziehen, kein Zeugnis ablegen, keine Ehe eingehen, keinen rechtskräftigen Kauf oder Verkauf abschließen (vgl. die Eingänge der betreffenden Paragraphen in den Pandekten aller Riten), wie denn auch in Sûra 4, 5 der minorennen Waise ein Vermögensverwalter gesetzt wird. Also einem Kinde »vertraut man nicht einmal ausgerechnet 1000 Dirhem an, und wie soll ihm Allâh die Satzungen seiner Religion und Leben und Tod und Land seiner Diener anvertrauen und ihm des Propheten Stelle geben!«

Also der Imâm muß eine selbständige tatkräftige Persönlichkeit sein. Wenn er nur ʿAlide und Prophetensproß ist, dann gilt im einzelnen der Stammbaum gleich.[1]) Gewiß war das eine fruchtbare These zur Zeit der Suche, um die Kräfte aller anzuspannen, damit überhaupt ein sichtbares ʿalidisches Reich entstehe. Aber einem europäischen

---

وَكَهْلًا وقال تنبّ وتنبّ وَجَعَلْنَا ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً لانه لم يكن فى ولد ادم مثله خُلق من غير اب ولم يقل ان صاحبكم وامّه اية مع انه يستنبين من صاحبكم خلاف ما استبان من عيسى

[1]) Es gibt also nur ein chercher la paternité, kein chercher la maternité. Die Biographen geben es in den Eingängen der Viten gelegentlich ganz ruhig an: Seine Mutter war eine »*umm walad*«. Man interessiert sich sogar für die Summe, die für so eine Unfreie gezahlt war. Schon Zaid's Mutter war eine Sklavin. Und der Sohn hat das oft genug hören müssen, nicht nur vom Chalifen Hišâm (Ṭab. II, 1672, 7), sondern auch von dem eigenen Vetter (Ṭab. II, 1673, 6). Und — um einen großen Sprung zu tun — ʿAlî al Manṣûr um d. J. 1836 war der schwarzhäutige Sohn einer Abessinierin (Ch. J. Cruttendon, *Journey from Mokha to Sanà* in Journal of the London Royal Geographical Society, 1838, VIII, p. 284).

Auge will es doch als ein Unding erscheinen, daß in der langen Geschichte einer Herrscherfamilie sich ein geregeltes Thronfolgegesetz nicht gebildet hat [1]). Und doch ist auch das verständlich. Es haben freilich auch zaiditische Gründer das natürliche Bestreben gehabt, eine Hausmacht zu schaffen. Und tatsächlich finden sich in den Imâmenlisten Reihen von Vätern und Söhnen und von Brüdern. Aber die Staatengebilde blieben zu sehr exponierte Posten, beruhten zu sehr auf der persönlichen Kraft eines einzelnen, als daß nicht oft genug beim Ableben des Herrschers die Existenz der Herrschaft in Frage gestellt wurde. Nicht bloß nach außen hin zeigt sich dies Exponiertsein, nicht nur gegen ʿabbâsidische Statthalter, gegen Bujiden, Kupferschmiede, Sâmâniden, Türken und Mongolenhorden im Norden, gegen Qarmaṭen, Sulaimâniden, ägyptische Fâṭimiden, Seldschucken, Rasûliden und Osmanen im Süden. Mehr, die Imâme waren Fremdlinge auch im eigenen Staat. Wenn man Bewohner von Medîna nach Südarabien oder gar zum Kaspischen Meere ziehen sieht, um sich einen Thron zu suchen, so ist man doch allzusehr an die neuen europäischen Staaten des 19. Jahrhunderts erinnert, die einen Prinzen einer völlig land- und volksfremden Dynastie zum Regenten wählen. Und ein anderes war das Sehnen unzufriedener Elemente nach einer Herrschaft des hl. Hauses, ein anderes die nüchterne Wirklichkeit mit ihren Pflichtforderungen an die Untertanen, und diese mochten willig ihr Ohr einem neuen von den allzuvielen Prophetensprößlingen leihen, war doch nur das ganze Geschlecht und nicht der einzelne, oder vielmehr jeder einzelne in gleichem Maße gottbegnadet. Zudem war von der ʿalidischen Propaganda zu aller Zeit an das religiöse Gefühl appelliert worden, und diejenigen, die auf ihre Ideen eingingen, mochten billig fordern, daß in dem staatengründenden Soldaten auch ein echter Geistlicher stecke. Wenn das nun auch gerade keine contradictio in adiecto ist, und wenn sich auch wirklich solche Doppelnaturen fanden, aber wie, wenn der Sohn keine oder höchstens eine der beiden väterlichen Naturen erbte? Und in den kleinen Gebieten fehlte die vornehme verhüllende Ferne. Einen guten Einblick in die gegenseitige Rivalität der zaiditischen Prätendenten gewähren schon die Verhältnisse des Nordstaates. Er stammt vom Jahre 250/864. Noch waren nicht 60 Jahre um, da war schon die vierte Dynastie am Ruder. Auf den Gründer ad Dâʿî al Ḥasan b. Zaid war sein Bruder Muḥammad i. J. 270/884 gefolgt. Bei ihm in Ǧurǧân hielt sich der aus Medîna gebürtige al

[1]) Auch für das 18. Jahrhundert konnte C. Niebuhr, *Beschreibung von Arabien*, Kopenhagen 1772, S. 205, eine geregelte Thronfolge nicht behaupten.

Ḥasan b. ʿAlî al Uṭrûš auf. Nicht gerade in der ehrlichsten Absicht. Der war dem Herrscher schon reichlich verdächtig, und die Freunde des Uṭrûš hatten Mühe genug, den Argwohn von ihm abzulenken [1]). Da erscheint eines Tages im Lande eine neue Sippe von medînenser ʿAliden, eben der spätere Gründer des jemenischen Staates, al Hâdî, mit seinem Vater al Ḥusain, dem Sohne al Qâsim's, einigen Verwandten und Klienten. Die Gesellschaft legt sich in einen Chan zu Âmul und treibt, der Vater voran, ein geheimnisvolles Wesen mit dem »Imâm« in ihrer Mitte. Alle Welt strömt hin. Da aber richtet der Vezier des Landesherrn eine ernste Rüge an den Prätendenten im Namen des »Vetters«. Recht naiv antworten die Eindringlinge: »Wir sind nicht gekommen, euch die Herrschaft streitig zu machen. Man hatte uns nur berichtet, in diesem Lande sei eine Partei für uns. Da dachten wir: Vielleicht wird Allâh ihnen durch uns nützen.« Doch ziehen sie

---

[1]) An Nâṭiq in der *ifâda*. Berl. 9665, fol. 35 a; 9666, pg. 62; Lugd. 1974, fol. 48 b.

كان محمّد بن زيد ينتهمه بانه منتوٍ على طلب الامر والدعاء الى نفسه مستشعرا للفزع منه لمعرفته بفضله وعلمه الا انه لا يعدل به عن طريقة الاكرام والاحتشام وحدّثنى محمّد بن علىّ العبدكىّ قال سمعت ابا القاسم عبد الله بن احمد البلخىّ يقول كنت فى مجلس الداعى محمّد بن زيد بجرجان وابو مسلم بن بحر حاضر وكنّا جميعا ممّن يذبّ عن الناصر الحسن بن علىّ فى تكذيب من ينسب اليه طلبه للامر . . . . ibid. fol. 31 a — pg. 57 — fol. 40 a. قال ابو [العبّاس الحسنىّ] حدّثنى جدّى رضه ان يحيى بن الحسين عم قدم آمل قبل ظهوره والناصر رضه مع محمّد بن زيد بجرجان ومعه ابوه وبعض عمومته والموالى فنزلوا حجرة [حجر 9666] بخان العلاء قال [9666 om.] واشار [الى 9666 add.] اليها ونحن نجتاز بالخان يوما قال ولم اسمع بانه [ب 9666 om.] بلغ من تعظيم بشر لانسان ما كان تعظيم ابيه وعمومته له ولم يكونوا يخاطبونه الا بالامام قال وامتلأ الخان بالناس حتى كاد السطح يسقط وعلا صيته وكتب اليه الحسن بن هشام بن سارية وكان على وزارة محمّد بن زيد بانه [ب 9666 sine] ما يجرى يوحش ابن عمك فقال ما جئنا ننازعكم امركم ولكن ذكر لنا ان لنا فى هذه البلدة شيعة واهلا فقلنا عسى الله ان يفيدهم منّا وخرجوا مسرعين وثيابهم عند القصّار وخفافهم عند الاسكاف ما استرجعوها

vor, sofort das Land zu verlassen, so hastig, daß sie nicht einmal »die Kleider vom Walker oder die Schuhe vom Schuster zurückholen«. Als dann i. J. 287/900 Muḥammad b. Zaid von dem Sâmâniden Ismâʿîl gestürzt und an seinen Wunden gestorben war (Ṭab. III, 2201; Ḥamza al Iṣfahânî, p. 240 führt auf d. J. 288/901), versuchte al Uṭrûš, während al Hâdî unterdes von Ṣaʿda aus in Jemen Fuß gefaßt hatte, die zaiditischen Trümmer des Nordens zu sammeln. Im Jahre 301/914 (Ḥamza al Iṣfahânî, p. 241) konnte er als Herr in Âmul einziehen. Als es mit ihm aber i. J. 304/913 zum Sterben ging, war die Nachfolge wieder ganz in Frage gestellt. Er [1]) hatte drei Söhne. Der ältere Abûʾl

---

[1]) ibid. fol. 37 a, pg. 64, fol. 51 b. اولاده [يعنى الاطروش] أبو الحسن علىّ الاديب الشاعر امّه امّ علىّ بنت عمّه وابو القاسم جعفر وابو الحسين احمد امّهما نقش وكانت نقش هذه جارية اهدتها امراة جستان الى الناصر رضه على ما حكى لى محمّد بن وَهْشُوذان[a] وبشبه [للحقّ 9666 add.] ان يكون هذا ايّام مقام جستان مع [بهذا 9665 mox om. هذا et hic add.] الناصر فى جملة عسكر الداعيين فقد كان اجتمعا فى ذلك [عم Lugd. add.] الوقت وحصلت بينهما مودّة وصداقة أكيدة وحدّثنى محمّد بن وهشوذان ان امراة جستان هذه كانت جدّته امّ ابيه وكانت امراة فصيحة بالعربيّة تقرأ وتكتب وانها وهبت للناصر عم جارية فدخل اليها ابنه أبو الحسن وقال لها يا أمّ علىّ لِم لا تهبين لى جارية كما وهبت لابى فقالت له [9665 om.] ان هجوت ضرّتى وهبت لك جارية وكانت ضرّتها تسمّى امة [ام 9665] العزيز فهجاها ابو الحسن علىّ بديهة بابيات انشدنيها محمّد بن وهشوذان اوّلها [Kâmil] أَمَةُ ٱلْعَزِيزِ شَبِيهَةٌ ٱمْرَأَةَ ٱلْعَزِيزِ بِفِعْلِها ولا أستجيز [استحسن 9666] ان اذكر ما بعده قال فوهبت له جارية بارعة الجمال لم يكن فى اولاده من يُعتمد للولاية لان ibid. fol. 38 a — pg. 65 — fol. 54 b. ابا الحسن كان مع فضله فى الادب على غير طريقة السداد وكان الناصر رضه معرضا عنه منكرا عليه وابو القاسم وابو الحسين كانا صغيرين فلمّا ترعرعا كان يستعين بهما فيما يجوز ان يستعان فيه بمثلهما من الشباب وكان اصحاب الناصر الذين هم اهل الدين والورع et mox .....

---

a) Codd. وهشودان, at cf. Ṭab. III, 1528, no. h, 1880 no. e.

Ḥasan ʿAlî, Sohn einer ʿAlidin, war Schöngeist und Dichter, benutzte aber die edle Gabe zu allerhand unnützen Improvisationen. Al Uṭrûš hatte sich, wie schon frühere ʿAliden (Ṭab. III, 1686 oben) in seinen Wanderjahren mit dem »Dailamitenkönig«, damals einem Ǧustân, alliiert. Die Gattin des Ǧustân, so erzählt ihr Enkel bei an Nâṭiq, schenkte einst dem Uṭrûš eine Sklavin. Darauf macht ihr sein jugendlicher Sohn eine Szene, daß sie ihn nicht ebenfalls bedenke. Die Dame, die selbst ein »feines Arabisch sprach, lesen und schreiben konnte«, war bereit, das Versäumte nachzuholen, wenn der Bittsteller ein Schmähgedicht auf ihr Nebenweib verfassen wolle. Das fiel denn freilich gleich so aus, daß an Nâṭiq nach der ersten noch nichtssagenden Zeile meint: »Weiter zu zitieren, halte ich nicht für erlaubt«. Auch später in Âmul erregte sein Wandel, der jeden geistlichen Dekorums entbehrte, den größten Anstoß. Die zwei anderen Söhne, ein Ǧaʿfar und ein Aḥmad, Söhne jener von der Gattin des Ǧustân geschenkten

---

مثل ابى محمّد عبد الله بن احمد بن سلّام ومن دونه يميلون الى الداعى رضه لدينه وورعه واستقامة طريقته وينحرفون عن اولاد الناصر رضه [Lugd. om.] لسلوكهم بطريقة غير مرضية فى الباطن واستوحش الداعى ونفر عن الناصر لمكان اولاده وقصدهم اياه .... fol. 39 a — pg. 66 — fol. 55 b ult. فلمّا حانت وفاته عم استؤمر فيمن يقيمونه مقامه اذا حدث به قضاء الله عزّ وجلّ وسأله بعضهم وهو وهرىّ بن شهريار ان يعهد الى [الا 9665] بعض اولاده فقال عم وددت ان يكون فيهم من يصلح لذلك ولكن لا استحلّ فيما بينى وبين الله عزّ وجلّ ان اولّى واحدا منهم امر المسلمين ثم قال الحسن ابن القاسم أحقّ بالقيام بهذا الامر من اولادى واصلح له منهم فردّوه ... et mox وقد كان نفر عنه [9666 om.] الداعى رضه قبل هذه الكائنة مرّة اخرى وخرج الى الديلم ... et mox فسمعتُ ابى رحه يحكى عن [من Lugd.] عبد الله ابن احمد بن سلّام رحه ... قلنا للناصر عم [Lugd. om.] ان ابا محمّد [يعنى الحسن الداعى] قد شاع فى الناس استبحاش الناصر منه فينبغى ان تنعته بنعت وترسم له لقبا يُرْفَعُ [نرفع 9666] به عنه قال فقطن لما نريده ولم يكن ممن يذهب عليه مثل هذه الاغراض و[او 9666] يتمكّن من مخادعته فقال لقّبوه بالثائب الى الله فقلنا ايّها الناصر نريد غير هذا فقال الراجع الى الحقّ فقلنا لا فلم نزل به حتّى تنحّزنا منه تلقيبه بالداعى الى الله

Sklavin, hatten wegen ihrer Jugend noch keinerlei staatliches Verdienst aufzuweisen. Erst in letzter Zeit hatte man sie soweit herangezogen, wie »man derartige Jugendliche in Anspruch nehmen darf«. Doch wird auch auf sie der Vorwurf eines unbefriedigenden Lebenswandels ausgedehnt. Unter solchen Umständen hatte es der oberste Heerführer ad Dâʿî al Ḥasan b. al Qâsim, gleichfalls ein ʿAlide, leicht, die maßgebenden Persönlichkeiten zu gewinnen und aus einem Helfer ein lästiger Majordomus zu werden (vgl. auch »Islam« II, S. 61 f). Freilich sah er sich auch wiederholt veranlaßt, vom Hofe zu flüchten. Als man nun um den sterbenden Uṭrûš sich über den Nachfolger beriet, erklärte er selbst in Beantwortung des Vorschlages eines einzelnen, daß er es vor Gott nicht verantworten könne, einen seiner Söhne einzusetzen, und läßt den alten Feldherrn, der sich unterdes in Dailam versuchte, zurückrufen und ihm die Herrschaft übertragen. Freilich macht die Erzählung den Eindruck, als ob al Uṭrûš nicht gerade aus eigenster Initiative, sondern im Banne der maßgebenden Persönlichkeiten sich zu dem Schritt entschlossen habe; muß es ihm doch förmlich abgerungen werden, seinem Nachfolger einen annehmbaren Amtsnamen: »Werber für Allâh« zu verleihen. Natürlich saß auch der Dâʿî noch lange nicht fest im Sattel. Nur [1]) noch zwölf Jahre konnte er sich, durch die Kämpfe mit den Söhnen des Uṭrûš geschwächt, gegen die Chorasanischen selbständigen Statthalter der Schwarzen (ʿAbbâsiden) halten. Dann war es mit dem ʿalidischen Regiment im Norden zunächst aus. In den vierziger Jahren trifft man den Vertreter einer vierten Familie als Herrn von Hausam in Ǧîlân: einen Ṯâʾir Ǧaʿfar b. Muḥammad al Ḥusainî, der aber in den meisten Listen nicht geführt wird (s. Beilage II, Nr. 15 c). Sein Sohn wurde um 353/964 verjagt von dem Sohn des Dâʿî, Muḥammad al Mahdî, der geraden Wegs von Baġdâd kam. Viel hat dieser in siebenjährigen Kämpfen, an denen sich übrigens in recht zweideutiger Weise auch ein Enkel al Hâdî's aus Jemen beteiligte, nicht erreicht. Er starb 360/971, wahrscheinlich wurde er vergiftet. Wiederum einem anderen, fünften, Zweig, der Familie des Ḥasaniden Hârûn al Buṭḥânî, gehören die nordischen, dailamitischen Imâme zu Beginn des 5. Jahrhunderts H. an: al Muʾaijad billâh und sein Bruder, der hier vielgenannte Abû Ṭâlib an Nâṭiq.

[1]) Berl. 9665, fol. 40 b; 9666, pg. 68; Lugd. 1974, fol. 58 a. ... وبويع للداعى وكانت له حروب مشهورة ووقائع معروفة مع ولدَى الناصر للحقّ et mox ومع مسوّدة (s.p.) الخراسانيّة (9665 et Lugd. عم) رضه; vgl. Ḥamza Iṣf. (ed. Gottwaldt), p. 241. — Das Folgende findet sich sehr ausführlich in der *Ifâda*, letzte Vita, letzte Hälfte.

b) Auch die jemenische Geschichte könnte den Mangel einer Erbfolgeordnung illustrieren. Schon in der zweiten Generation war der Streit um die Herrschaft zu Ṣa'da im vollen Gange [1]). Und nicht nur unter verschiedenen Zweigen seines Hauses wechselt später die Regierung. In den Stammbäumen erscheinen die mannigfachsten Namen, völlig obskure, und wieder so wohlvertraute wie die der Zwölferimâme. Dazwischen nutzt denn auch vice versa ein enttäuschter 'Alide des Nordens die mannigfachen Beziehungen zwischen den beiden Gemeinwesen aus, um in Jemen Fuß zu fassen. Daß unser vielzitierter Enzyklopädist im Anfang des 9. Jahrhunderts gestürzt wurde, ist bereits an anderer Stelle (»Der Islam« I, 362) erwähnt. Und aus noch jüngeren Zeiten wissen europäische Reisende von ähnlichem zu berichten. Hier sei nur mit ein paar Worten auf die Verhältnisse der ersten jemenischen Zaiditenzeit eingegangen, soweit es zur Erklärung einer hierher gehörigen staatsrechtlichen Frage notwendig ist. Gleich der erste Versuch, die Nachfolge dem ältesten Sohne zu übertragen, rächte sich in der Gestalt einer Abdankung. — Wir verließen unsern al Hâdî in dem Augenblick, als er aus dem Norden entfloh, wo er vergebens einen Platz als Imâm gesucht hatte. Es sollte besser kommen. Ihm wurde einer angeboten. In den Peripheriedistrikten des weiten Chalifenreiches trieben die Qabîlen ihren echt arabischen Partei- und Stammeshader ungestört weiter wie einst Aus und Ḫazraǧ. Wenn sie sich dann gegenseitig zerfleischten, so mochten sie, oder wenigstens die unterliegende Partei, auf den Gedanken kommen, gleich jenen von Jaṯrib durch gemeinsame Unterordnung unter einen über den feindlichen Brüdern stehenden Papst die Möglichkeit eines Zusammenlebens zu schaffen. Und an wen konnte man sich besser wenden, als an einen der in der weiten Muslimenwelt vom Nimbus umstrahlten Sprößlinge des Propheten, der jenen Riß zwischen Aus und Ḫazraǧ geheilt hatte! Unter [2]) den Ḫaulân zu Ṣa'da in Jemen

---

[1]) Vgl. schon die allerdings recht unstimmigen Zusammenstellungen bei b. Ḫaldûn, *'ibar*, Bûlâq 1284, IV, 111.

[2]) Ifâda Berl. 9665, fol. 31 a; 9666, pg. 58; Lugd. 1974, fol. 40 b. كان سبب ظهوره (عم 9666 add.) ان ابا العتاهية الهمدانى كان من ملوك اليمن فراسله عم وهو بالمدينة بان (ان 9666) يحضر اليمن ليبايعه ويتسلّم الامر منه فخرج عم الى هناك فبايعه ابو العتاهية وعشائره وجماعة اهل تلك الناحية وقام بين يديه مختلعا (متخلعا 9666) متجرّدا تقرّبا الى الله تع وانابة اليه وذلك فى سنة ثمانين ومائتين ايام الملقّب بالمعتضد وله حين ظهر خمس وثلاثون

herrschte »Empörung, Streit und Krieg«. Es war i. J. 280/ beg. 23. 3. 893. Unser Jaḥjâ b. al Ḥusain war wieder in Medîna. Da forderte ihn Abû 'l 'Atâhija, einer »von den Königen Jemens«, auf herüberzukommen, um die Huldigung entgegenzunehmen, und stellte sich ihm als gehorsamen und frommen Diener zur Verfügung. Der Gerufene folgt, zieht in Ṣa'da ein, wird Emir der Gläubigen tituliert, nimmt jetzt offiziell den Amtsnamen »al Hâdî ilâ 'l ḥaqq« an und versöhnt die Parteien. Aber seines Bleibens war nur kurze Zeit. Als er den Versuch zur Durchführung einer staatlich-kirchlichen Ordnung machte, besonders als er einst einen »Emir königlichen Blutes aus der Verwandtschaft des Abû 'l 'Atâhija« wegen Übertretung des Weinverbotes in die gesetzliche Strafe nehmen will, zeigt sich offener Widerspruch. Al Hâdî verzichtet auf weiteres, meint: 'Ich will kein Lampendocht sein, der andere erleuchtet und sich selbst verbrennt' — und kehrt, ein Imâm in partibus, wieder nach Medîna und ar Rass zurück. Wiederholten neuen Aufforderungen, bei denen man sich der Vermittlung seines noch lebenden Vaters bediente, leistete er im Jahre 284/897 folge. Es ist ihm dann unter unaufhörlichen Kämpfen, in denen Ṣa'da

---

سنة واستقام له الامر وخوطب بامير المؤمنين ونُعت بالهادى الى الحقّ (عم
تعالى; 9665 et Lugd. add. حرسها الله; 9666 بعضده) وحصل بصعدة (9666 add.
وكانت بين خولان فتنة وخلاف ومحاربات فأصلح بينهم ثم دبّر (9665 add.
امر البلاد . . . fol. 33 b — pg. 60 — fol. 45 a. وقد كان عم خرج من اليمن وعاود
المدينة فى بعض الاوقات مغاضبا لاهلها وكان السبب فيه ان بعض الامراء
هناك من اولاد ملوك اليمن من عشائر ابى العتاهية شرب الخمر فامر باحضاره
ليقيم عليه الحدّ فامتنع عليه فقال عم لا أكون كالفتيلة تضىء غيرها وتحرق
نفسها فتبعه جماعة منهم واظهروا التوبة والانابة وتشفّعوا الى ابيه فى
مسألته العود وعاد . . . المدينة وقد وردها vgl. fol. 33 a — pg. 59 — fol. 44 a;
يحيى بن الحسين عم من اليمن مغاضبا لاهلها لانهم لا يطيعون الله . . .
واعتزل امرهم ودخلت ٢٨٤ فى صفر منها وصل الهادى vgl. Berl. 9745, fol. 27 a;
عم الى صعدة وهى الخرجة الثانية. Als genaue Daten finden sich angegeben in
Ambros. N. F. E. 413, I, fol. 130 a für den Tag der zweiten Ankunft in Jemen (Ṣa'da): Dienstag, 6. Ṣafar 284 = 15. März 897; in Berl. 9745, fol. 30 a für den Einzug in Ṣan'â': Freitag, 22. Muḥarram 288 = 16. Januar 901. Der Text hat freilich ليلة الجمعة
لسبع (لثمان l.) بقين من المحرّم

stets sein Stützpunkt war, gelungen, sich festzusetzen. Als sich Nağrân und i. J. 288/901 auch Ṣan'â' ergeben hatte, konnte man von einem jemenischen Zaiditenstaat sprechen. Aber zur Ruhe kam al Hâdî nicht. In Ṣan'â' war die öffentliche Ordnung erst recht mangelhaft. Aus der Zeit unmittelbar vor der Einnahme berichtet der jemenische Annalist des 11. Jahrhunderts H. Jaḥjâ b. al Ḥusain (»Der Islam« I, 365), der hier einmal entgegen seiner Gewohnheit zitiert, und zwar die *sîrat al Hâdî*, über einen Mann aus der Umgebung eines Stadtgewaltigen, der in unsittlicher Absicht Knaben und Weiber auf offenem Markte ungehindert aufgegriffen [1]). Aber auch jetzt hörten die Klagen über Mißachtung der Gesetze nicht auf. Doch al Hâdî griff mit fester und stets geschäftiger Hand zu. Die Biographen zeichnen einen regen Mann. Er hält gelehrte Sitzungen, er leitet die Gottesdienste, er vereinnahmt und verteilt das *zakât*, er entscheidet schwierige Erbrechtsfälle. Dabei brachte er »die meiste Zeit auf dem Rücken des Pferdes« zu, wie ihn der Sammler, der an seiner Statt die zaiditischen Traditionen zusammenstellte, entschuldigt [2]). Denn hier gab es Aufständige, dort feindliche Nachbarn und neue Eroberungspläne. Dazu brandschatzten Qarmatenscharen (von deren Theologie und Ethik übrigens Muslim al Laḥğî, Berl. 9664, tolle Dinge oder Verleumdungen berichtet) das Land, und unzufriedene Patrizier von Ṣan'â' versagten dem Imâm ihren Beistand nur zu gern. Ein leichtes Erbe war es also nicht, das er i. J. 298/911 hinterließ. Die Tatsache, daß durch ihn die zentrifugalen Kräfte gesammelt seien, anerkennend, war man nach seinem Tode sofort bereit, dem ältesten Sohne Muḥammad al Murtaḍâ zu huldigen. Aber wenn bei al Uṭruš' Sohn oder Söhnen das Geistliche gefehlt hatte, so hatte er nichts von Herrscherwillen und Soldatennatur. Er liebte das Haus, liebte die Wissenschaft, nur nicht den Krieg, nur nicht die Politik. So erinnert denn seine dilatorische Zusage zu dem Angebot der Huldigung fast wörtlich an die Halbheit jenes berühmten Melancholikers aus dem Evangelium (Luc. 9,59), wenn er sprach: »Da sei Gott vor, daß das (die Huldigung) geschehe vor seinem (des Vaters) Begräbnis«. Dabei unterließ er nicht es aus-

---

[1]) Berl. 9745, fol. 29 b. قال فى سيرة الهادى عم ان بعض أهل صنعاء حكى [حك Cod.] انه كان الرجل من اصحاب حفتم ربّما حمل الصبىّ والمراة من السوق للفجور ولا يقدر احد على انكار عليه

[2]) Jaḥjawîja Berl. 1299, fol. 56 a paenult. وكان بحيى عم مشتغلا اكثر وقته فى الجهاد فكان لا يتمكّن من املاء مسألة الا وهو على ظهر فرسه فى اكثر دهره

zusprechen, daß die angebotene Herrschaft eine recht undankbares Amt sei [1]). Er hat dann zwar die Regierung, für die nach dem Annalisten, Berl. 9745, fol. 36b, ein Testament (*waṣîja*) des Vaters ihn bestimmt hatte, angetreten, auch einmal einen Qarmatenführer überfallen, »hielt sich dann aber zu Hause«, weil sich die alte Unbotmäßigkeit wieder zeigte, und legte nach nicht Jahresfrist das Amt nieder. Als dann im Beginn des Jahres 301/913 sein Bruder Aḥmad (an Nâṣir) kam, schlug er ihn zum Imâm vor, huldigte ihm selbst zuerst und hat dann noch bis 310/922 als Privatmann gelebt [2]). Nur selten sieht man ihn den tüchtigen Bruder, der ganz des Vaters Sohn war, noch auf Kriegszügen begleiten, aber vorsichtigerweise nur bis in die Nähe des Feindes. Mit heranzugehen ließ er sich nicht bewegen [3]).

---

[1]) ibid. fol. 57 a. تكلّم الناس مع محمّد بن يحيى عم وقالوا يابن رسول الله قد علمت ما شعب الله يحيى عم من شقّ الفتن وازال ببركاته من المحن ونحن (s. p.) نحبّ [Cod. يحب] ان نبايعك فقال معاذ [Cod. مع ذا] الله ان يكون ذلك قبل قبره عم وقد علمتم ما كان رحّه يشتكى منكم من قلّة المعاونة وقلّة الاجتماع لاوامر الله ثم امر بحفر قبره

[2]) Ifâda. Berl. 9665, fol. 41 a; 9666, pg. 68; Lugd. 1974, fol. 41 a. [محمّد بن يحيى] انتصب للامر ... et mox وكان يخاطب بالمرتضى لدين الله وظهر فى الناحية رجل من القرامطة يعرف †بعلىّ بن [†بابن 9666] الفضل القرمطىّ فحاربه واوقع [ووافع 9665] به ثم لزم [9666 om. sqq.] داره لانّه شاهد من احوال الناس وفساد طرائقهم وتغيّرهم لموت الهادى عم عن طريقة الصلاح والسداد ومجاهرة كثير منهم بالمناكير واظهار الفساد ما لم يثق معه من نفسه بالصبر عليهم وعلى تقويمهم والتمكّن من القيام بحقّ الله على شروطه ... et mox وكان اخوه احمد رضّه غائبا [فى الحجاز; v. mox et in Berl. 9745, 37 d] فلمّا ورد اشار عليه بالقيام بالامر [sqq. sunt in 9666] فكانت مدّة انتصابه للامر نحو ستّة اشهر وتوفّى رضّه بصعدة سنه ٣١٠ ... et mox ... احمد بن يحيى .. تسلّم الامر من اخيه

[3]) z. B. bei Muslim al Laḥǧî. Berl. 9664, pg. 83. فخرج [يعنى احمد الناصر] فى جيشه ... et mox .. وخرج معه الامام المرتضى لدين الله محمّد بن يحيى عليهما السلام يشيعه [s. p.] الى موضع من اطراف صعدة يقال له الخارف [Cod. الخانف; cf. Jâq. 2, 386.?] ثمّ ودعه وكرّ راجعا الى منزله cf. ibid. p. 85;

Also der erste jemenische Zaiditenimâm verläßt seinen Posten eine Zeitlang. Der zweite abdiziert definitiv. Und daneben so mancher Gestürzte! Von einem character indelebilis weiß der geschichtliche Befund nichts. Der geschichtliche! Nun ist freilich seit der einschneidenden Kritik zumal eines Snouck Hurgronje und I. Goldziher der Glaube an die Wirklichkeit des muslimischen Gesetzes für immer erschüttert [1]). Und nicht zum wenigsten verrät so mancher staatsrechtliche Paragraph »jene großartige Ignorierung des wirklichen Lebens«, wie sie im mittelalterlichen Europa den imperialistischen Gedanken eines Bartolus Glossator oder eines Aeneas Sylvius (Papst Pius II.) eignete [2]). Um so angenehmer ist man enttäuscht, wenn hie und da Sätze auftreten, denen man die Herkunft aus dem vollen Leben anfühlt. Und so mutet es denn wie eine ad hoc Kanonisation des Falles Murtaḍâ an, wenn schon im *taḥrîr* zu lesen steht: Falls der Imâm die nötige Unterstützung nicht findet, »darf er die Regierung niederlegen« [3]). Nicht so einstimmig ist die Usurpation von den Juristen sanktioniert worden. Aṣ Ṣu'aitirî [4]) gibt nach früherer Quelle

---

[1]) Belege s. bei Snouck Hurgronje, *The Achehnese*, Leide 1906, II, p. 273 ff.; p. 303ff. Die prinzipielle Fragestellung s. in der Polemik I. Goldziher - J. Kohler in Z. f. vergl. Rechtswiss. 1889, VIII, 406 ff.; 424 ff. und in dem Kampfe I. Goldziher-Savras Pacha-Snouck Hurgronje: (Savr., *Étude sur la théorie du droit musulman*, Paris 1892 — Goldz. in Byzant. Zeitschr. 1893, II, p. 317 ff.) — Savr., *Le droit musulman expliqué*, Paris 1896 — Hurgr., *Le droit musulman* in Rev. de l'hist. d. Religions 1898, XXXVII, p. 1 ff., p. 174 ff.

[2]) Vgl. G. Jellinek, a. a. O. S. 401.

[3]) s. Beil. I, bâb 2, am Schluß des vorletzten Satzes.

[4]) Berl. 4883, fol. 376 b. (nach Muḥammad b. Ja'qûb, *šarḥ al ibâna fî fiqh an Nâṣir (al Uṭrûš)*); vorhanden in Münch. c. arab. Gl. 85 und Ambros. N. F. C. 223—225; E. 262. Zur Zeitbestimmung: Nach einer privaten Mitteilung von Herrn Prof. Dr. E. Griffini wurde E. 262 um 600 H. abgeschrieben). .. فى شرح الابانة انها اذا ثبتت اقامة امام فى وقت من هو افضل منه فقد اختلف الناس فيه وحاصل مذهبه عم يعنى الناصر وهو مذهب القاسم ان المتقدّم تبطل امامته ويلزمه تسليم الامر الى الافضل فان لم يسلّم يثبت [s. p.] ان غرضه الملك والدنيا والسلطنة قال وعند زيد بن علىّ والنفس الزكيّة وابى عبد الله الداعى و[ال]م[ؤيّد] بالله و[ابى] ط[الب الناطق] لا يجب عليه التسليم . . . et mox . . وذكر الناصر عم ان الافضل ان مال الى الراحة والدعة والرضى لنفسه بترك الجهاد صار كانّه ليس بافضل ; م und ط, sowie (unten 1. Note zu Kap. 4 § 2) ٢ für عمر gehören zu den vielen von den späteren Zaiditen ständig gebrauchten Abkürzungen, auf die schon W. Ahlwardt, Bd. IV, S. 301, Spalte b (Mitte) zu Berl. 4894 aufmerksam macht. Hier sind die Ergänzungen gegeben nach Berl. 4894, fol. 5 b f und Berl. 4896, fol. 208 b ff.

den Befund des innerzaiditischen *iḫtilâf*. Interessant ist zu beobachten, wie die Fragestellung in diesem internen Problem dieselbe Formulierung erhält, in die sonst die Souveränitätsfrage nach außen hin, gegen den katholischen Islâm, gefaßt war. Es heißt jetzt nicht mehr: Ist das Imâmat des übertroffenen Abû Bekr usw. gestattet beim Vorhandensein des übertreffenden ʿAlî usw., sondern: Besteht die Regierung des übertroffenen Zaiditenimâm zu Recht beim Vorhandensein eines übertreffenden zaiditischen Thronbewerbers? Nach unserm Gewährsmann sei die Frage bejaht worden durch Zaid, an Nafs az zakîja, Abû ʿAbdallâh ad Dâʿî (wohl besser b. ad Dâʿî oder al Mahdî, s. S. 56 unten) und den Brüdern al Mu'aijad billâh und an Nâṭiq. Dagegen hätten al Qâsim und al Uṭruš auch theoretisch hier dem Erfolg recht gegeben und die Verzichtleistung des Übertroffenen verlangt. Von ihnen beiden ist somit die Forderung der persönlichen Tüchtigkeit konsequent zu Ende gedacht. Das Imâmat übergeht nicht nur den untüchtigen Sohn, sondern verläßt auch den bislang berechtigten Inhaber, wenn er — wie al Uṭrûš meint — »zur Muße, Bequemlichkeit und zum Wohlleben neigt«. (Schade nur, daß man den einzelnen Autoritäten nicht nachrechnen kann, wann und unter welchen Umständen jede ihren Satz formuliert hat; ob sich vielleicht jene Konservativen einen Gegenimâm fernhalten wollten, dagegen ein Qâsim Imâmiten zu sich herüberzuziehen gedachte, und vielleicht ein Uṭrûš gerade damals den Blick auf die Herrschaft des Vetters Muḥammad b. Zaid (S. 53) richtete.) Es sei nicht unterlassen, die Bemerkung zu unterstreichen, mit der in diesem Zusammenhang al Qâsim und al Uṭrûš dagegen protestieren, daß die Zaiditenherrschaft zum königlichen, weltlichen Reich, zum Sultanat werde. Gewiß gebührt die Herrschaft dem hl. Haus. Aber das hl. Haus ist nur der hl. Sache wegen da, nicht umgekehrt die Sache um des Hauses willen. Eine orientalische autokratische Despotie — die übrigens oft genug eine europäische Märchenvorstellung ist — konnte auf zaiditischem Grund nicht erwachsen. Die in den Biographien stets erwähnte Huldigung (*baiʿa*) ist doch — der Wortetymologie entsprechend — ein gegenseitiger Kaufkontrakt, zu dessen Ratifizierung beide Paziszenten aufeinander angewiesen sind. Den Pflichten der Untertanen stehen Herrscherpflichten gegenüber (s. Beilage I, bâb 2 zu 3). Das mag noch deutlicher werden, wenn wir uns das Eingehen dieses Vertrages von seiten der Huldigenden ansehen. So gestattet an Nâṭiq's Bruder al Mu'aijad [1]) in seiner

[1]) Berl. 4878, fol. 7 a. فمن عرف امام زمانه وسمع دعوته ويمكنه الخروج اليه انّه إن غلب فى ظنّه أنّ للامام عملا يصلح هو له او تتحمّل (s. p.)

juristischen *iſâda*, im *k. as sijar*, im Kapitel vom Aufruf (*da'wa*) dem Aufgerufenen, den Bewerber erst einmal mit kritischem Auge zu prüfen. Gewinnt er dann den Eindruck seiner Tauglichkeit, so soll er zu ihm übergehen. Behutsameren Respekt vor seinem Untertanenurteil kann auch ein demokratischer Ḫâriğit nicht verlangen.

c) Der erste und wichtigste Rechtstitel des Zaiditenimâm ist der Erfolg des Schwertes. Terminus a quo seiner Herrschaft ist der Tag, an dem er sich zur Waffe bekennt, es sei für die Offensive oder in ruhigeren Zeiten eines späteren Besitzstandes für etwaige Defensive. Folgerichtig ist terminus ad quem der Augenblick, an dem der Erfolg gegen ihn zeugt, die Waffe ihm entgleitet. Das kann geschehen, indem er selbst wie al Murtaḍâ des Schwertes müde wird oder daß ihn wie den Enzyklopädisten ein stärkeres Schwert überwindet, geschieht naturgemäß aber spätestenfalls in der Stunde des Todes. Somit ist im Lehrsystem des Zaidismus schlechterdings kein Platz für den Adventistenglauben an die Wiederkunft eines gefallenen Märtyrers, eines abgeschiedenen heiligen Mannes oder Kindes, die die Hoffnung mit in die Verborgenheit genommen haben und als M a h d î wiederkommen werden. Gleich al Qâsim verdammt diesen Chiliasmus in die Hölle: »Diejenigen [1]), die sich für Šî'iten ausgeben, zerfallen in 13 Gruppen, von denen 12 in die Hölle kommen. Das sind die Rawâfiḍ«, so leitet er in offenbarer Anlehnung an die »73 Sekten«-Tradition den Traktat »Widerlegung der sezessionistischen Ultras« ein. Und bei 5 Gruppen gibt er als einzige Begründung für sein Verdammungsurteil an: »Sie glauben, daß 'Alî (bzw. Muḥammad b. al Ḥanafîja, Ğa'far aṣ Ṣâdiq und dessen Söhne Mûsâ und Ismâ'îl) noch lebt, nicht gestorben ist noch sterben wird, bis er die Erde erfüllt mit Gerechtigkeit, wie sie voll ist der Ungerechtigkeit.« Wie wenig der Traum von dem verborgenen Mahdî zum Draufgängertum der Zaiditen paßt, mag eine Bemerkung aus dem Jahre 748/1347 aus dem Munde des 'Abdallâh b. Zaid b. Aḥmad al 'Ansî al Maḍḥiğî illustrieren (Brock. II, 186, 1, 1). Wir geben sie, nicht als ob es sich um eine wirkliche historische Tatsache handele, sondern weil sie psychologisch interessant ist. Niemand

---

عن الامام مزيّة (s. p.) المصالح مثل ان يصلح للقضاء او للعمالة لزمه الخروج اليه.

[1]) Berl. 4876, fol. 104 a. افترق من ادّعى التشيّع على ثلاثة عشر صنفا منهم اثنا عشر فى النار فهم الروافض. Einzelne Beispiele s. bei I. Friedländer, a. a. O. 29, S. 40 u. 42.

anders, meint er [1]), als die bösen ʿAbbâsidenchalifen, jene schlauen Politiker wie al Ma'mûn, die sind es gewesen, die das Märchen vom verborgenen Imâm erfanden, um den wirklich existierenden den Boden zu entziehen. Unser Zaidit schätzt also den Mahdîglauben etwa so ein, wie der französische Materialist des 18. Jahrhunderts die Dogmen seiner Kirche: erfunden von den Besitzenden, um die Nichtbesitzenden durch Vertröstung auf bessere Zeiten im Zügel zu halten. Daß gerade al Ma'mûn hervorgehoben wird, erklärt sich aus seinen stark verdächtigen Beziehungen zum achten Zwölferimâm ʿAlî ar Riḍâ. Es ist bezeichnend für die Objektivität gegenüber fremden Parteien, wenn nach dem ja überhaupt etwas massiven Ibn Ḥazm (IV, 179) ausgerechnet die apokalyptischen »Schändlichkeiten« als Charakteristikum weiter Zaiditenkreise gelten, ein Vorwurf, der zum Teil durch seine sonderbare Gruppierung (vgl. oben S. 30) bedingt ist. Der Tatbestand ist der: Einige ʿAliden, die von den Zaiditen auf Grund ihres »Ausziehens« als Imâme anerkannt wurden, lebten in Volksvorstellungen noch nach der Katastrophe als die religiöse und politische Hoffnung fort, als Elias zugleich und Barbarossa. Zur Kritik dessen nun, was uns von den Dogmenhistorikern und Symbolikern über den Chiliasmus der »Ǧârûdîja von der Zaidîja« gesagt wird, sei vorab bemerkt, daß keiner der ʿalidisch-zaiditischen Prätendenten als Stellvertreter oder Hypostase eines »Verborgenen« auftritt. Sie wollen jeder der Reihe nach d e r Imâm sein. Nun sind zwei Fälle zu unterscheiden: Der Angehörige eines wirklich bestehenden zaiditischen Gemeinwesens, etwa der Untertan eines Hâdî, wäre Hochverräter, wenn er nicht diesen, sondern eine bestimmte andere historische Persönlichkeit, z. B. an Nafs az zakîja, als obersten Herrn anerkannt, in praxi sich vielleicht auf ein irgendwie dem Nafs zugeschriebenes Fetwa entgegen den Auslegungen des derzeitigen Gesetzanwaltes berufen hätte. Aber auch in der Zeit der Suche, da die Zaidîja nur sprungweise an die Oberfläche trat, mußte jedes »Erscheinen« die Entscheidung bringen, ob in dem Jünger des Abû 'l Ǧârûd ein Zaidit stecke oder nicht. Man konstruiere einen konkreten Fall. Ein Mekkaner

---

[1]) Berl. 10 325, fol. 259 b. أحدثوا [العبّاسيّة sc.] مذهب الرافضة للناس والقول بامام معصوم غائب لا يوجد لانْ لا يتّبعوا الموجود من أهل البيت الطاهرين عليهم صلوات ربّ العالمين حتّى قال المأمون بن هارون الملقّب بالرشيد رَأْيى [راى Cod.] فى صرف الناس عن المحبّة لاولاد فاطمة خير من رأى آبائى فى قتلهم وهو الذى احدث مذهب الرافضة

Ğârûdit beteiligte sich i. J. 145/762 an der ḥiğâzenischen Revolte von an Nafs az zakîja. Nun brachte das Jahr 169/786 den Aufruf des Mekkaners Ḥusain b. ʿAlî al Faḫḫî (s. Beilage II, Nr. 8). Dann mußte er die Toten tot sein lassen. Blieb er untätig in Erinnerung und Erwartung des Märtyrers von 145, so war er »Stehenbleibender«, kein Zaidit, und wenn er sich mit Emphase Ğârûdit nannte. Es ist auch nicht außer acht zu lassen, daß sich unter den vielen Mahdînamen — soviel erinnerlich — nirgends der des Zaid findet. Die ihn liebten, hofften sein Ziel zu erreichen, nicht seine Wiederkunft zu erleben. Ein Buch wie die *iṯâda* denkt gar nicht daran, bei dem einzigen »Erwarteten«, der auch ihr als Imâm gilt, bei an Nafs az zakîja, die chiliastische Vorstellung auch nur zu erwähnen. Recht kurzen Prozeß macht auch der Enzyklopädist. Er hat sein religionsgeschichtliches Material z. T. von Orthodoxen übernommen, wie ihm denn (nach Berl. 4908, fol. 30 b; 4909, fol. 46 b) auch aš Šahristânî vorlag. Zum Abschnitt »Ğârûdîja« bringt er nun ganz getreulich die Tiftelei über die Art des *naṣṣ* (s. oben S. 35). Als er aber dann zur *ġaiba*, Verborgenheit des Imâm, kommt, hört bei ihm als echtem Zaiditen das Verständnis auf. Dergleichen, meint er,[1]) »leugnen die Zaiditen geschlossen«. Anstatt nun solche Ğârûditen aus der Zaidîja auszuscheiden, erklärt er einfach den Gewährsmann Abû ʿÎsâ al Warrâq (s. oben S. 31) für unzuverlässig. Freilich gibt er zu, daß noch in der jemenischen Ära, die ja auch oft genug ungünstige Verhältnisse zeitigte, eine gewisse Ḥusainîja sich mit chiliastischen Träumen an einen Ḥusain b. al Qâsim b. ʿAlî angeklammert hätte. (Die Zeit seiner Katastrophe gibt er nicht näher an, der Ort ist den Abschreibern auch nicht geläufig. Man könnte am ersten an Raida, eine Tagereise von Ṣanʿâʾ (Jâq. II, 885), denken.) Gleich der Muṭarrifîja aber sei die Ḥusainîja ausgestorben [2]).

---

[1]) Berl. 4908, fol. 45 a; 4909, fol. 69 a. ... الجارودية .. ويُنسَب الى بعضهم القول بالغيبة اى بامام غائب يُنتظر خروجه كقول الامامية روى ذلك ابو عيسى الورّاق ... et mox .. وليس ما رواه ابو عيسى فى ذلك [عنهم 4909 add.] بصحيح بل تنكرها [ينكرونها 4909] الزيدية كافّة [كافه 4908] والورّاق ليس بعدل [.. المطرّفية . و] ... الحسينية اختصّت

[2]) ibid. fol. 45 b — fol. 69 b. بان زعمت ان الحسين بن القاسم بن علىّ المقتول [المقبول 4909] برده [برَبَذَة 4909] لم يقتل وانه لا بدّ ان [وان 4909] يظهر قبل موته وقد انقرضت هاتان الفرقتان

Etwas anderes als um den Adventistenglauben an die Wiederkunft eines bestimmten ʿAliden ist es um den schlichten politischen Adventsglauben, der in Tagen hoffender Not sich der Prophetenworte tröstet, daß ein Retter kommen werde aus dem hl. Haus, und zur Zeit des Erfolges den Erschienenen durch Andeutungen aus Muḥammad's Munde legitimieren läßt. Wie die ʿAbbâsiden ihre »Fahnen«traditionen[1]) schufen, so blieb auch die zaiditische Überlieferungswerkstatt nicht untätig. Noch um einen Grad tätiger! Jenen war einmal der große Wurf gelungen. Diese mußten in steter Kleinarbeit ringen. Typisch wiederholte sich immer wieder das »Ausziehen«. So blieben die *ḥadîṯe* aktuell und erhielten für die »praktische Anwendung«[2]) etwas Elastisches. Lehrreich ist in dieser Hinsicht folgendes vaticinium ex eventu: Nachdem in der *Ǧaḥjawîja* gemeinmuslimische Mahdîsätze mit der šîʿitischen Abtönung: »Ein Mann aus meinem Hause« ausführlich dargebracht sind, erzählt ein (mir nicht näher bekannter) Abû 'l ʿAbbâs[3]), er sei während des Aufstandes des Jaḥjâ b. ʿUmar (den er übrigens ins Jahr 259 statt 250 [Ṭab. III, 1515, 14 ff.] verlegt) ʿAbbâsiden zu Kûfa begegnet. Man unterhielt sich über den Fall. Da trat ein ʿAbbâside auf und sprach: »Um das Ausziehen dieses kümmert und sorgt euch nicht, bis über euch die zwei Berge von Ṭabaristân Macht erhalten und der Jemenit in Jemen erscheint. Dann — bei Gott! — wenn sie (nur) mit Schilfrohr zu euch kommen, werden sie sie (die Herrschaft) euch entreißen.« Hierzu bemerkt der Herausgeber der *Ǧaḥjawîja*:

---

[1]) b. Ḫaldûn (ed. Quatremère) II, p. 153 f.; vgl. auch p. 143 ff. und besonders Snouck Hurgronje, *Der Mahdi* in Revue Coloniale Internationale 1886, I, p. 25—59.

[2]) Snouck Hurgronje, a. a. O. p. 41.

[3]) Berl. 1299, fol. 54 a ult. قال ابو العبّاس خرجتُ [حرجه ?Cod.] يوما من عند بنى [انسى .Cod] العبّاس بن عبد المطّلب وهم يتحدّثون وهم يومئذ بالكوفة فمررت بجماعة من بنى العبّاس بن عبد المطّلب وهم يتحدّثون وذلك وقت خروج يحيى بن عمر بالكوفة وكان خروجه سنة تسع وخمسين ومائتين قال ابو العبّاس واذا هم يذكرون يحيى بن عمر قال فقال لهم شيخ منهم يقال له فلان بن عبد الرحيم لا تعتدّوا بخروج هذا ولا تغتمّوا حتى يملك عليكم جبلا طبرستان ويظهر اليمانى باليمن فعند ذلك والله لو جاؤوكم بالقصب لأخذوها منكم قال عبد الله بن محمّد بن ابى النجم قد كان الاوّلون يستبشرون بهذا الحديث فى ظهور امر يحيى بن الحسين عم ونحن اليوم نستبشر به فى ظهور امام عصرنا عبد الله بن حمزة عم

»Die Alten bezogen die Botschaft dieses ḥadîṯ auf das Erscheinen der Sache des Jaḥjâ b. al Ḥusain (al Hâdî), wir heutzutage auf das Erscheinen des Imâm unserer Zeit ʿAbdallâh b. Ḥamza« (gest. 614/1217). Für die »zwei Berge von Ṭabaristân« — ursprünglich wohl die Brüder al Ḥasan und Muḥammad b. Zaid (s. oben S. 52) — hat unser jemenischer Autor weiter kein Interesse.

§ 2. Wir sahen bereits (S. 37), wie überaus wichtig es für die Geschichte des Zaidismus war, daß der Prätendent, der Imâm selbst die geistige Führerschaft an sich rissen. So darf es denn mit einem gewissen Ernst gelesen werden, wenn in den Biographien und den Pandekten so stark das Wissen des Imâm betont wird. Darauf beruht ja gerade die große Bedeutung von al Qâsim. Und die Imâmenlisten zählen manchen fruchtbaren Schriftsteller. Von den unten in Beilage II unter den reinen Ziffern 12—20 auf al Qâsim folgenden Männern hat jeder geschrieben. Für spätere Zeiten vgl. Ahlwardt zu Berl. 4950, VIII ff. Dabei mag man sich über ihre Wissenschaft eigene Gedanken machen und lieber nur von »Wissen« sprechen, mag in vielen Traktaten weiter nichts sehen als eine ArtKatechismen, Hirtenbriefe oder Inthronisationsschreiben, in denen der Imâm zu seiner Legitimation die alten paar Sätze des mu'tazilitischen Dogmas und der Imâmenlehre wiederholte, mag auch die Pandekten nicht zu hoch einschätzen — es ist doch etwas, daß Jahrhunderte lang die Kontinuität des Lehrbestandes auch durch die Herrscher persönlich gewährleistet war, daß nicht ohne ihr eigenstes Zutun Ṣanʿâʾ die »Stadt der Bücher« [1]) zubenannt wurde. Dabei waren sie nicht einseitig. Wie sie sich selbst nicht auf Theologie und Jura beschränkt, sondern auch schöne Literatur und Geschichte gepflegt haben, so zeigten sie — tolerant genug — auch sachliches Verständnis für das Fremde. Es wäre nicht uninteressant und nicht unmöglich, einen Einblick in eine ihrer Bibliotheken zu gewinnen [2]). Hier nur eine vielleicht nebensächlich erscheinende Beobachtung: die Londoner Handschrift der *qalâ'id al ʿiqjân*, Leben der spanischen Schöngeister und Dichter von Abû Naṣr al Fatḥ b. Ḫâqân (Brock. I, 339, 4), wurde i. J. 1093/1682 zu Ṣanʿâʾ für den Zaiditenimâm al Mu'aijad abgeschrieben (cf. Rieu zu Brit. Mus. Suppl. 664). Daß aber die eigenen Schriften der Imâme von dem zaiditischen Volke hoch geschätzt wurden und werden, ist am besten

[1]) E. Griffini, *I manoscritti sudarabici di Milano*, R. St. O. II, p. 1.

[2]) Welche katholischen Werke bei den Zaiditen gangbar waren, zeigt für das Fach der Traditionsliteratur in späteren Zeiten um 1180/1766 ʿAbdallâh b. Muḥjî addîn al ʿArâsî, der in seinen Quellennachweisen für juristische Traditionen, Berl. 4891 auf fol. 1 b, eine stattliche Zahl von Ibn Hišâm bis as Sujûṭî als seine »Stützen« nennt.

durch die Tatsache illustriert, daß noch jetzt die Werke al Qâsim's, al Hâdî's, al Murtaḍâ's usw. in Jemen nicht vergessen sind, und daß so Ed. Glaser und G. Caprotti ein gut Stück der so seltenen älteren islâmischen Literatur erwerben konnten.

Die Tatsache, daß die Forderung nach einem gelehrten Imâm der historischen Notwendigkeit entsprang, daß es die Aufgabe seines Wissens war, der Erreichung auch des weltlichen Zieles zu dienen, hat die Zaiditen davor bewahrt, durch das Prädikat eines übermenschlichen Wissens ihre ʿAliden zu apotheosieren. So hält sich alles, was über das »Wissen« ausgesagt wird, in bescheiden natürlichen Grenzen und gibt Veranlassung, gegen ultrašîʿitische Übertreibung zu polemisieren. Ideen wie die von dem schon als allwissend geborenen Imâm erregen als gotteslästerlich den ganzen Ingrimm al Qâsim's. Ist doch Muḥammad selbst, so führt er aus, nicht als fertiger Weise geboren, denn in Sûra 93, 7 heiße es: »Und er (Allâh) fand dich (Muḥammad) im Irrtum und leitete recht« — und eine Tradition erkläre: »Einer vom Hause des Propheten hat von seinen Vätern berichtet, daß der Gesandte Gottes sprach: Ich bin ein erschaffener, auferzogener Knecht. Ich war nicht Prophet, ich bin es geworden; ich war nicht Gesandter, ich bin gesandt worden; ich war nicht gelehrt, ich bin gelehrt worden — so saget von mir nichts Besseres als ich bin«[1]).

Erworben wird das »Wissen«. Erworben durch den ehrlichsten Fleiß. In interessanter Weise wird das illustriert durch die für unsere Zwecke hier zu ausführlichen Schilderungen über die Vorimâmatszeit des Abû ʿAbdallâh al Mahdî lidîn Allâh (S. 62) in der letzten Vita der Ifâda. (Er lebte in der Umgebung der Bujiden, kam mit Muʿizz ad-

---

[1]) Berl. 4876, fol. 104 b. كلّ من قال بجعفر (يعنى الصادق) من الروافض يزعم ان الامام يخلق عالما وطبعه العلم والعلم مطبوع فيه ويزعمون ان الامام يعلم الغيب ويعلم ما فى تخوم الارضين السابعة السفلى وما فى السموات السابعة العليا وما فى البرّ والبحر والليل والنهار عنده مجرى واحدا فسبحان الله وما هذه الا صفة ربّ العالمين وكيف يخلقون علماء ورسول الله صلعم لم يخلق عالما ولم يكن طبعه العلم ولم يعلم الا بعد تعلّم ولم يعرف حتى عُرّف وكيف وقد حدّث بعض اهل بيت النبىّ صلعم عن آبائه قال قال رسول الله صلعم أنا عبد مخلوق مربوب ولم اكن نبيّا فتنبّئت ولم اكن رسولا فأُرسلت ولم اكن عالما فعُلّمت فلا تقولوا بى فوق طوبى وقد قال الله تبّت وتعّ وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى

daula nach Baġdâd und ist auch durch ihn zum ʿalidischen Naqîb ernannt und dabei von den Besuchen am Hofe des Scheinchalifen al Muṭîʿ dispensiert worden, um sich nicht der Demütigung einer Proskynese oder der Annahme eines s c h w a r z e n Ehrenkleides unterziehen zu müssen.) Rührend ist es zu lesen, mit welchem Eifer er bei Abû ʾl Ḥasan al Karḫî [1]) ḥanefitisches Recht, bei Abû ʿAbdallâh al Baṣrî [2]) muʿtazilitische Theologie hört, wie er den ganzen Tag selbst bei größter Hitze schafft, seine 30 Bogen vollschreibt, dabei — schon etwas ältlich und als echter ʿAlide »bis zur Fettigkeit« korpulent — buchstäblich schwitzt und doch 15 Jahre lang nicht den *ḫaiš* [3]), das Siestagewand, anbekommt. — Den Umfang der zu fordernden Gelehrsamkeit festzulegen mochte nicht ganz unnötig erscheinen bei den mancherlei exzentrischen Anschauungen. An Nâṭiq's Bruder und Vorgänger al Muʾaijad betont [4]) ausdrücklich, daß man etwas wie Medizin, Philosophie, Astrologie und dergl. vom Imâm nicht zu erwarten habe. »Die Wege des Gesetzes«, die sind die unumgänglich notwendigen Wissensobjekte. Diese oft wiederholte Beschränkung des Wissensumfanges auf das *śarʿ* enthält zugleich eine Beschränkung des oberherrlichen Machtbereiches. Schon Marc. Jos. Müller [5]) macht zu al Mâwardî darauf aufmerksam, daß — wenigstens nach dem kodifizierten Staatsrecht — dem muslimischen Fürsten keinerlei »legislative Macht« eignet. Ebenso ist auch der Zaiditenimâm nur Kenner und Durchführer der gesetzlichen Bestimmungen, wie ja auch schon Cap. 2 im *k. as sijar* des *taḥrîr* zeigt (s. Beilage I). Damit verliert aber diese Frage an staatsrechtlichem Sonderinteresse. Und die umfangreichen Erörterungen der Folgezeit gleichen den bekannten Unter-

[1]) b. Quṭlùbuġâ, saepius; cf. ed. Flügel, Index. Die Beziehungen zur ḥanefitischen Schule sind an anderer Stelle darzulegen. Sie gehören nicht in die Souveränitätsfrage. In jenen Baġdâder Kollegs hieß es: »Sprecht in Gegenwart des Šarîf (Abû ʿAbdallâh al Mahdî) nicht über zwei Fragen: über das *naṣṣ* und den Pflichtteil der Verwandten« (Arnold, *Al Muʿtazilah*, pg. 63).

[2]) Arnold, *Al Muʿtazilah*, pg. 62/63.

[3]) Ṭab. III, 418, 4 ff.; III, 536, 7; vgl. auch die Verweise in Ṭab. Glossar.

[4]) Berl. 4778, fol. 7 a. باب فى صفة الامام وما يحتاج اليه من الشروط وما يتعلّق بذلك الامامة لها شروط اوّلها اطباق الكافّة على توفّر حظّه (s. p.) من العلم الذى لا بدّ منه فى جميع طرائق الشرع من السمعيّات والعقليّات بعد ثبوت الاجماع على صحّة نسبه ولا اعتبار فى ذلك بعلوم الطبّ والفلسفة والنجوم وما جرى مجرى ذلك

[5]) *Über die oberste Herrschergewalt nach dem moslimischen Staatsrecht*, Abh. d. Kgl. Bayr. Ak. d. Wiss., Philos.-Philol. Kl. 1847, Bd. IV, Abt. 3, pg. 13.

suchungen über die Qualifikation des Qâdî. Ein langes und breites erörtert man die Frage, ob der Imâm qua Jurist ein *muǧtahid*, ein selbständig Entscheidender, sein müsse. Sie wird bejaht. Doch ist die Abhängigkeit der späteren Rechtsbücher von den alten Autoritäten selbst der beste Beweis dafür, daß auch hier SNOUCK HURGRONJE's [1]) Urteil gilt. Das »absolute *iǧtihâd*« ist mit Ausgang des 4. Jahrhunderts erloschen. Das *taḥrîr* schon ist durchaus *muqallad* oder zeigt höchstens ein »relatives *iǧtihâd*«, das von dem *iǧmâʿ* — hier natürlich *iǧmâʿ* der alten Imâme aus dem hl. Hause — abhängt. So mildert denn auch aṣ Ṣuʿaitirî die apodiktische Forderung des *iǧtihâd* in der *taḏkira* von an Naḥwî dahin, daß es nur »zur Durchführung der gesetzlichen Bestimmungen« zu befähigen brauche. [2]) Wie groß etwa die zu solcher Durchführung nötigen Kenntnisse sein müssen, darüber plaudert der Enzyklopädist im *k. as sijar* in seiner behaglichen scholastischen Breite, z. B.: Soviel [3]) Sprachkenntnisse muß der Imâm haben, daß er Qor'ân und Sunna versteht, wobei er sich die Kenntnis der abrogierten und der abrogierenden Paragraphen aneignen muß. Zünftiger Philologe, ein Ḫalîl, Farrâ' oder Sîbawaih, braucht er nicht zu sein. Das alles klingt doch bescheidener und darum wirklicher, als wenn Ibn Tûmart [4]) seinen Almu'aḥḥiden (Almohaden) von dem unfehlbaren Imâm predigt, oder wenn Ibn Bâbûja [5]) seine Imâme dem Propheten gleichstellt. — Für die Wertschätzung des vernünftigen, praktischen Wissens bei den Zaiditen noch eine charakteristische Bemerkung aus der *ifâda* von Abû Ṭâlib an Nâṭiq. Bekanntlich stellte Abû 's Serâjâ nach dem Tode des Muḥammad b. Ṭabâṭabâ noch mehrere ʿAliden als Strohmänner auf, so einen Enkel unseres Zaid, einen Muḥammad b. Muḥammad [6]). Zu der Tatsache, daß der neben dem

---

[1]) *Le droit musulman*, Revue de l'histoire des Religions 1898, XXXVII, p. 176.

[2]) Berl. 4883, fol. 375 b, paenult. مجتهد (v. infra p. 80, no. 3, lin. 2) قوله ويكون اكثر علمه الفقه وقد قيل ان شرط الاجتهاد مجمع عليه ووجهه انه يحتاج الى تنفيذ الاحكام الشرعيّة

[3]) Berl. 4895, fol. 202 a. . . . تمكّن من معرفة الكتاب والسنّة ولا يجب كونه فى اللغة كالخليل والفرّاء وفى العربيّة كسيبويه اذ القصد تمكّنه من فهم الكلام العربىّ ويجب تكملة (s. p.) هذه العلوم بمعرفة الناسخ والمنسوخ

[4]) *Le livre de Mohammed b. Toumart*; Texte ar. publ. p. MOHAMMED B. MUSTAPHA KAMAL, notices biogr. et introd. p. I. GOLDZIHER, Alger 1903, p. ٣٤٩ u. p. 21.

[5]) s. bei E. MÖLLER, a. a. O. p. 25 ff.

[6]) Ṭab. III, 978, 9 ff.

genialen Wegelagerer natürlich nichts zu sagen hatte, wie er denn auch mit dessen Tod allen Halt verlor, meint an Nâṭiq recht bezeichnend: Der junge Mann war soweit ganz »schneidig und tapfer«, nur mit dem »Wissen« haperte es. Davon hatte er nicht das »nötige Maß« [1]). Überschätzung oder Überforderung im ultrašî'itischen Sinn ist übrigens auch in dieser Frage, wie in der Mahdîlehre, nicht gänzlich innerhalb der Zaidîja ausgeblieben. Völlig verleugnet sich der gemeinsame Ursprung nie. Exzentrische Anschauungen werden den ja aber auch exkommunizierten Muṭarrifiten vorgeworfen. Es ist bezeichnend für die katholisierende Tendenz unter den Zaiditen, daß sie sich gegenüber den irrenden Brüdern auf den Konsensus der »Muslimen insgesamt« berufen. Unter dieser Formel weist wenigstens der spätestens aus dem 7. Jahrhundert H. stammende anonyme Katechismus: *Glaubenssätze der Familie des Hauses samt Widerlegung der Muṭarrifîja* die anmaßenden absoluten Elative »wissendster der Menschheit, frömmster und vortrefflichster der Geschöpfe« zurück [2]).

§ 3. Also nicht der frömmste. Die Zaiditen suchten einen Platz auf der Erde. Die Imâme mußten in die Öffentlichkeit. Es wäre unklug, ja war unmöglich, den Heiligencharakter als Bedingung gesetzlich festzulegen. Die Paragraphen der *ṣifat al imâm* bescheiden sich mit dem schlichten Positiv »fromm« [3]). Doch auch in dieser einfacheren Form mag das Prädikat dringend verdächtig erscheinen, statt einer juristischen Norm eine »Pflichtenlehre von ganz idealem Charakter« [4]) darzustellen. Und wir müßten es nicht mit wirklichen Menschen zu tun haben, wenn das Ideal in einer mehr als tausendjährigen Geschichte

---

[1]) Berl. 9665, fol. 25 b; 9666, pg. 51; Lugd. 1974, fol. 30 b. فبايعوا محمّد بن محمّد بن زيد بن علىّ وكان حدثا الا انه كان شهما شجاعا ولم يكن له من العلم القدر الذى يحتاج اليه وبقى على الامر الى ان قُتل ابو السرايا وأُخذ محمّد وحمّل الى المأمون بخراسان فيقال انه دسّ اليه شربة فمات منها

[2]) Berl. 10 292, fol. 188 b; mas'ala ٣٩; قال اهل الاسلام كافّة ان الامام لا يجب ان يكون أعلم البشر ولا ازهد الخلق ولا افضلهم وقالت المطرّفيّة لا بدّ فى الامام ان يكون اعلم الناس وافضلهم وهذا قول خارج عن الاجماع

[3]) s. *tâḥrîr*, *k. as sijar* (unten Beilage I) bâb 1 (Mitte) und *taḏkira*, *k. as sijar* (unten S. 80, no. 3, Z. 2).

[4]) I. Goldziher in Übereinstimmung mit Snouck Hurgronje, Z. f. vergl. Rechtswiss. 1889, VIII, S. 406.

nicht oft genug verleugnet worden sein sollte, und zwar nicht nur von jenem — übrigens dann auch gestürzten — ʿAlî al Manṣûr, dessen Bekanntschaft i. J. 1836 die Engländer Cruttendon und Dr. Hulton machten: seinem Tabak und Branntwein lebend, des Morgens um 11 schon berauscht, umgeben von gemeinen Dienern und bakschischfordernden Eunuchen [1]). Doch das wäre schließlich keine Kritik, aus Degeneration und Dekadenz Karikaturen zu zeichnen. Hier werde vielmehr versucht, den zaiditischen Fürstenspiegel aus seiner Ursprungssphäre zu verstehen und an den Personen zu prüfen, die den lebendigen Zaidismus schufen. Al Qâsim, selbst schweren Blutes (»Der Islam« II, S. 52), selbst noch ein bloß Suchender und Hoffender, fordert auch hier (vgl. oben S. 41) alles. Ihm ist der vollendete Asket das Ideal. Nachdem er am Wandel der Râfiḍitischen Imâme schweren Tadel gefunden, verklärt er seinerseits, mit Zaid beginnend, alle übrigen namhaften ʿAliden, ihnen seine Lebensauffassung imputierend, zu exemplarischen Frommen: »Ihre [2]) Angesichter so abgeschliffen wie Silberplatten, ernst vor Gottesfurcht, bleich die Farben vom nächtlichen Wachen, die Rücken gebogen vom Gebet, die Augen verweint« usw. Auch die *iſâda* weiß in den Viten von durchwachten Gebetsnächten, von Prosternationsmalen und tränenreichen Seufzern zu erzählen, selbst beim Draufgänger al Hâdî [3]), den wir doch stets »im Sattel« sahen. Da wittert man Heiligenlegende. Gewiß an Nâṭiq ist kein reiner Historiker, ist Biograph für eine religiös-politische Partei und hat als solcher auch erbauliche Tendenz, und bei einer Sekte argwöhnt man leicht ein aus der Fremde entnommenes Motiv. Aber bevor wir zur Erklärung z. B. dieses al Hâdîschen Zuges etwa den vielgewanderten Geist eines hl. Jakobus mit den Kamelschwielen zitieren, seien zwei Bemerkungen gestattet. Es gab Zeiten, es gibt Naturen, auch weltfeste,

---

[1]) Ch. J. Cruttendon, *Journey from Mokha to Sanà* in Journal of the London Royal Geographical Society, 1838, VIII, p. 284.

[2]) Berl. 4876, fol. 109 a. .. اخيار آل محمّد وزهّادهم مثل زيد بن علىّ بن الحسين ... et mox فلو وصفتهم لك لطال عليك المجلس الذين كانوا ازهد الخلق وكانوا فرجا (Cod. فرحا) للمستضعفين من عباد الله الذين كانت وجوههم كصفائح الفضّة ملس بلس من خوف الله صفر الالوان من سهر الليل قد انحنت اصلابهم من العبادة باكية اعينهم ...

[3]) Berl. 9665, fol. 32 a; 9666, pg. 69 ult.; Lugd. 1974, fol. 42 a ult. فسهر الليل اجمع ركوعا وسجودا وكنت اسمع وقع دموعه ونشيجا فى حلقه

kräftige, in denen die Auslösung seelischer Stimmung eine elementare Form annimmt, die dem modernen Europäer nicht liegt und ihm als erfunden erscheint. Ferner geht das, was die *ifâda* berichtet, nicht über den Asketismus hinaus, der noch die Wiege des Islâm umgab [1]). Soweit Entlehnungen vorliegen, sind sie kein sektiererisches Sondergut. Zum Heiligen fehlt den Imâmen vor allem auch die Wunderkraft. Kaum daß Wunder ihretwegen geschehen. Aber man ist ja schon ein reichlich Maß gewöhnt bei den orthodoxen Historikern, und die gebotenen Details stellen keinen zaiditischen Privatbesitz dar. Daß dem Propheten al Ḥasan vom Kopf bis zum Nabel [2]), al Ḥusain vom Nabel bis zur Sohle gleicht [3]), hat auch at Tirmiḏî in seine Traditionen aufgenommen unter dem Prädikat »schön und sonderbar« [4]). Jaḥjâ b.'Abdallâh (s. unten Beilage II, Nr. 9) ist auch wenigstens in einer Variante zu einer Erzählung bei al Mas'ûdî jener Held, der einem lügnerischen Verleumder einen erschwerten Assertionseid auferlegt, welcher den Tod des Meineidigen herbeiführt [5]). Daß an Nafs az zakîja vier Jahr Embryo war [6]), erinnert freilich stark an die hoffende Lôpamudra in der Mahâbhârata [7]). Und man könnte in der Tat an indische Einflüsse denken, zumal die so oft verfolgten Šî'iten, auch die Zaiditen, Beziehungen mit Indien unterhalten haben [8]). Aber dergleichen Erzählungen hörte man bei Arabern häufig, auch von ganz obskuren Menschen als einfache Kuriosa [9]). Wollte jedoch unser Biograph die lange Embryonenzeit als ein den großen Mann vorbereitendes Wunder vermelden, so übte er böse Kritik an al Ḥasan, den er ein Siebenmonatskind nennt [10]). Wenn der Prophet das Martyrium von an Nafs az zakîja weissagt, so erinnert man sich, daß nach aṭ Ṭabarî er selbst ein Augurium seines Todes aus einer Wolke gelesen habe [11]). So ist es

---

[1]) I. Goldziher in *Kultur d. Gegenwart* I, III, 1, S. 112; vgl. ders. *De l'ascétisme aux premiers temps de l'islam*, Revue de l'histoire des Religions 37 (1898), pg. 314 ff.

[2]) Berl. 9665, fol. 10 a; 9666, pg. 36; Lugd. 1974, 5 b plus

[3]) fol. 11 b — pg. 38 — fol. 8 a gleich

[4]) *Tirm. manâqib al Ḥasan wal Ḥusain*, Nr. 12.

[5]) fol. 23 b — pg. 49 — fol. 27 a = Mas VI, 296—300.

[6]) fol. 16 b — pg. 42 — fol. 15 a.

[7]) P. Toldo in Studien z. vgl. Lit.-Gesch. XIV, I, S. 337.

[8]) Ṭab. III, 360.

[9]) b. Qutaiba (ed. Wüstenfeld), pg. 290.

[10]) fol. 10 a — pg. 36 — fol. 5 b.

[11]) Vgl. Ṭab. III, 248, 4—12, zu Berl. 9665, fol. 16 b; 9666, pg. 42; Lugd. 1974, fol. 14b

وتسمّى النفس الزكيّة لورود الرواية بان النفس الزكيّة يقتل عند احجار الزيت

denn auch weiter keine unmuslimische Entgleisung, wenn sie später in Jemen sich selbst überlassen das Bild des Gründers al Hâdî mit einer oder der anderen Wunderblume umsteckt haben. So holen in der *ifâda* die Jemeniten ihn, nachdem er sie verlassen (s. oben S. 58), zurück, reumütig klagend, daß seit seiner Entfernung die Früchte und Saaten nicht geraten und unter das Vieh ein großes Sterben gekommen sei [1]). Aber sonst fehlt so ziemlich alles, was zum Heiligen gehört. Das ganze Kapitel: von den Versuchungen der Heiligen, welches P. Toldo so reichlich illustriert hat, ist, da es nur auf punctum sexti geht, für den Zaiditen, der als echter Muslim kein Mönchtum kennt, außer Frage. Daß Zaid's Sohn Jaḥjâ, übrigens damals schon Gatte und Vater, nicht neu heiraten will, solange sein Vater »ungerächt im Kehricht von Kûfa am Pfahl hängt [2])«, gilt auch wohl dem Berichterstatter nur als rein menschliche Pietät. Sooft auch ferner der Märtyrertod berichtet wird, es ist doch eben der echt muslimische um des politischen Zieles wegen. Märtyrerakten in unserem Sinne sind die Biographien keineswegs. Qualen und den Tod wegen Erfüllung eines göttlichen Gesetzes zu erdulden, davor hat auch hier der berechnende Geist in der (anderenorts zu behandelnden) *taqîja* einen Ausweg gefunden. Keine Heiligen! Der Typus, bzw. das Ideal des Imâm vervollständigt sich uns erst, wenn wir neben dem wenigen Legendenhaften die stark vertretene Anekdote berücksichtigen. Die trägt in das Fürstenbild die autochthonen Züge des Ḥamâsahelden und des Arabers von Esprit. Al Hâdî's Leib schon wird als »löwenhaft« geschildert: »große Augen, mächtige, feste Arme, breite Schultern und Brust, Beine und Unterleib hager, wie ein Löwe« [3]). Dementsprechend sind die Taten, wie hier nur kurz angedeutet sei. Daß er den allerderbsten Hengst reitet, daß er den Gegner im Kampfe mit der Lanze nur so vom Pferde »zieht« und dabei die Lanze zerbricht, wird unmittelbar vor jener Gebets-

---

[1]) fol. 33 a — pg. 60 — fol. 44 a. ذكروا انه منذ (مد 9666) فارقهم قد
أخلفت ثمارهم وزروعهم واسرع الموت فى مواشيهم وانعامهم

[2]) fol. 16 a — pg. 42 — fol. 14 a. عُرض عليه (يحيى بن زيد) ان يتزوّج
فكان يقول هيهات وابو الحسين مصلوب (9665 om.) بكناسة الكوفة ولم
أطلب بثأره

[3]) fol. 29 b — pg. 56 — fol. 38 a. كان (يحيى) أسدّيا انجل العينين واسع
الساعدين غليظهما بعيد ما بين المنكبين والصدر خفيف الساقين
والعجز كالاسد

szene (S. 72) berichtet. Wie er — das war noch in seiner Vorimâmatszeit zu Medîna — von einer Münze die Prägung mit dem Finger »abwischt«, ein Weizenkorn (ḥinṭa) in der Hand zu »Feinmehl« zermalmt, einen säumigen Schuldner auf offener Straße persönlich sistiert, indem er ihm eine Eisenstange um den Hals »biegt«, ja wie er schon als Knabe die mutwillig überströmende Kraft nicht zu lassen weiß und einem christlichen Arzt, der seinem Vater einen Krankenbesuch abstattet, den vor der Tür gelassenen Esel auf ein Dach entführt, das alles berichtet an Nâṭiq mit viel Behagen. Anklänge an das Simsonmotiv mag man heraushören, aber es fehlt ganz anders als bei dem 'Alî, der Ḫaibar's Tor aushebt, an Übereinstimmungen in Einzelheiten [1]), die die Annahme einer Entlehnung stützen könnten. — Paradigma für den Araber von Esprit unter den Imâmen ist al Uṭrûš. Daß auch von diesem Empörer und Staatenräuber — europäische Ausdrücke wollen oft so gar nicht dem Tenor der komplizierten religiös-politischen 'Alidenfrage gerecht werden — daß auch von ihm hier und da Erbauliches in übrigens schlichter Form berichtet wird, braucht nicht argwöhnisch gegen den Erzähler zu stimmen, will doch das Eine mindestens recht verständlich erscheinen, daß al Uṭrûš als Imâm das religiöse Äußere gut wahrte. Im übrigen erfreut sich an Nâṭiq gern an dem »Salz(igen) seiner Witze«. Nur ein Beispiel [2]), welches beweist, daß die statuten-

---

[1]) W. Sarasin, a. a. O. S. 19 f. zu b. Hišâm (ed. Wüstenfeld), p. 762 ff.

[2]) fol. 37 b — pg. 64 — fol. 52 b. كان الفقهاء يحضرونه ويكلّمونه فى المسائل ويكلّمهم ويناظرهم ومن مليح نوادره فيما يتّصل بهذا الباب ما حدّثنى (يه 9666 add.) أبى رحمه (9665 om.) قال كان رضه (عم 9665) محرورا شديد الحرارة تستولى عليه الحمّى اذا تكلّم فكان يوضع بين يديه كوز فيه ماء مبرّد يتجرّع منه فى الوقت بعد الوقت اذا تكلّم كثيرا وناظر فى خلال مناظرته وكان بآمل شيخ هِمّ من العراقيّين يعرف بابى عبد الله محمّد بن عمرو وكان يكلّمه عم فى مسألة فكان يترشّش من فيه لعاب يصيب الكوز منه كما يتّفق مثله من المشايخ فأخذ الناصر دفترا كان (9665 om.) بين يديه ووضعه على رأس الكوز فاتّفق ان هذا الشيخ وهو فى هزازة وحدّة مناظرته ولع بأخذ ذلك الدفتر عن رأس الكوز من غير قصد ولكنّ كما يتّفق من الانسان ان يولع بشىء فى ضجره واحتداده وفعل ذلك مرّتين وكان الناصر يكلّمه وكلّما رفعه هو عن رأس الكوز يعيده اليه فلما رفعه

mäßig geforderte Frömmigkeit keine heilige Enge bedingt. Es handelt sich um einen jener Theologenwitze, die eine Stelle aus dem Wort Gottes in scherzhafter Wendung gebrauchen: In den gelehrten Sitzungen, die »der Taube« zu Âmul hielt, ging es sehr lebhaft zu. Er selbst, recht temperamentvoll, erhitzte sich stark in der Debatte, hatte darum stets einen Krug kühlen Trinkwassers neben sich stehen. Ein ganz alter Jurist von der ʿirâqenser (ḥanefitischen) Schule, dem beim Sprechen der Speichel aus dem Mund flog, verunreinigte ihm damit das Wasser. Der Imâm legt ein Defter auf den Krug. Schon hatte der Alte, »wie man denn wohl in Unruhe oder Aufregung nach einem Gegenstande greift«, zweimal das Heft weggenommen. Zweimal hatte al Uṭrûš es zurückgelegt. Als der Alte es zum drittenmal abhob, legte es der Imâm wieder auf mit den Worten Sûra 113, 4 [1]).

§ 4. Wenn nun das Staatsrecht noch als weitere persönliche Qualifikation des Herrschers die Generösität, die Freigebigkeit fordert mit der näheren Bestimmung einer gerechten uneigennützigen Verwaltung der öffentlichen Gelder im Interesse der »Wohlfahrt der Muslime« (s. Beilage I, *taḥrîr*, *k. as sijar*, bâb 1, Z. 11—13), und wenn gewohnheitsmäßig die Biographen den Imâmen etwas vom Grandseigneur andichten, so ist man mit Recht mißtrauisch. Im Geldpunkt genossen die Glieder des hl. Hauses bei der Kritik noch nie großes Vertrauen, und H. Lammens [2]) nahm denen aus Muʿâwija's Tagen vollends den Kredit. Und die Unseren: Zaid mit seinen Geldprozessen! Und die da sonst »auszogen«: Beute und die Seligkeit winkt dem Muslim im hl. Krieg. Beute und die Seligkeit sind auch der Antrieb für den ʿAliden und seinen Anhang, nur mit dem bemerkenswert entstellenden Unterschied, daß ihr hl. Krieg die Form des Aufstandes hat, daß ihre Beute dem muslimischen Gemeinwesen entrissen werden muß. Ob an Nâṭiq, eben als Glied der staatlichen Opposition, kein Verständnis für solchen kaum fein zu nennenden Unterschied hat, oder ob es seiner ihm nicht abzuerkennenden nüchternen Ehrlichkeit zuzuschreiben ist, jedenfalls berichtet er beim Aufstande des baṣrischen Prätendenten Ibrâhîm, des siebenten in seiner Imâmenreihe: »Er fand in der Staatskasse zu Baṣra 1 Million Dirhem und verteilte sie unter seine Truppen. Da erhielt jeder 50. Die nahmen

---

الرفعة (9665 om.) الثالثة اعاده الناصر ثم التفت اليه فقال يا هذا وَمِنْ شَرِّ ٱلنَّفَّاثَاتِ فِي ٱلْعُقَدِ

[1]) Die Pointe beruht auf dem Wortspiel mit نفث »hauchen« und »spucken«; vgl. unser »Tobias 6, 3«.

[2]) a. a. O. S. 134 ff.

sie und sprachen: »50 und das Paradies!«[1]) Und Krieg, der den Krieg ernährt, das ist auch zumeist die Signatur der ephemeren Nordstaaten. Al Uṭrûš wird freilich als sozialer Retter aus noch schlimmeren Verhältnissen gerühmt. Ob er nun die Kräfte des erschöpften Landes schonte, schonen mußte, ob die Zufriedenstellung der einflußreichen Fuqahâ' und 'Ulamâ', ob die Hofhaltung des Dichters, der selbst wieder von wandernden Dichtern angesungen wurde, und Schöngeistes und Gelehrten, zumal mit seinen Söhnen, zu kostspielig war — er blieb einmal mit dem Truppensold im Rückstand. Kurzerhand schließt der Oberfeldherr, der bereits bekannte Dâʿî (»Der Islam« II, S. 61 f.; oben S. 56) ihn in seiner Burg ein, aus der ihn erst ein anderer seiner Feldherrn befreit. Der Wortwechsel, den die beiden Generale des Imâm im Zelte des Dâʿî führen [2]), läßt tief blicken: »Was machst du da mit unserm Vater?« fragt der Befreier: »Wenn der Vater kein Brot zum Essen gibt, wird er eingesperrt«, so der Majordomus. Angesichts solcher ehrlichen Berichte über kompromittierende Verhältnisse darf man wohl mit an Nâṭiq, dessen allgemeine Angaben durch Einzelheiten (in der *sîrat al Hâdî* und) beim jemenischen Annalisten illustriert werden, in dem Staate al Hâdî's während der zweiten Periode das Gemeinwesen eines gewissenhaften Verwaltungsmannes erblicken. »Es soll von ihnen nicht mehr erhoben werden als Allâh bestimmt hat«, so lautet seine Instruktion an die Statthalter z. B. für das unterworfene Šibâm [3]) (vgl. Jâq. III, 248).

---

[1]) fol. 21 a — pg. 46 — fol. 21 b. وجد فى بيت مال البصرة الف الف درهم ففرّق ذلك فى عسكره فاصاب كلّ واحد منهم خمسين خمسين وكانوا يأخذون ذلك ويقولون خمسون والجنّة

[2]) fol. 38 b — pg. 66 — fol. 55 a. ... كان ليلى بن النعمان قدّمه الناصر عم الى ناحية جرجان مع عسكر كثيف فاتّصل الخبر به وهو بسارية فانصرف بجيشه ودخل على الداعى فى مضربه وقال له ما ذا صنعت بابينا يعنى الناصر عم [Lugd. om.] اهذا حقّه عليك وعلى الجماعة فقال انه لم يفرج عن المال ولم يطعم العساكر ما لا بدّ لهم من الخبز فقال له والا ـ اذا لم يطعم الخبز بحبس

[3]) Berl. 9745, fol. 30 a unten. سار [الهادى] الى شبام .... فبعث العمّال الى بلادها أيضا واوصاهم بتقوى الله ... وأمر ان لا يوخذ منهم الا ما اوجب الله

Hier verliert aber das Staatsrecht im weiteren Sinne, abgesehen von einer theologischen reservatio mentalis, die sich am besten im Zusammenhang mit dem Zivilrecht darstellt, an Sonderinteresse. Es seien nur einige Einzelheiten hervorgehoben. Fast jeder Platz mußte mit Gewalt erobert werden. Doch gelten für diese Kämpfe — was wieder für das gemeinmuslimische Empfinden bei den Zaiditen spricht — nicht die Bestimmungen des hl. Krieges gegen die Ungläubigen, sondern die der Bekämpfung der politisch widerspenstigen (*bug̊ât*) Glaubensgenossen. Freilich vertreten die Zaiditen [1]) hier gleich den Imâmiten [2]) und Ḥâriğiten [3]) die rigorosere Form, wie sie unter den Orthodoxen von den Ḥanefiten [4]) gefordert wird: Falls der besiegte Gegner noch irgend welchen Rückhalt (*fi'a*) hat, wird die Habe zur Beute gemacht, der Fliehende verfolgt, der Verwundete getötet. Solche Strenge mußte Naǧrân erfahren, das sich dem Hâdî i. J. 284/897 gleich ergeben hatte, aber zwei Jahre später durch eine Empörung bewies, daß es noch über Reservekräfte verfügte. Auch die Erschlagenen müssen noch büßen und werden an die Bäume gehängt [5]). Dagegen heißt es zu Beginn des Jahres 285/898 bei einem Siege gegen ein Gebirgsdorf in Hamdân: Al Hâdî's Leute verfolgten die Fliehenden und wollten sie töten. Da verbot er es und sprach: Sie haben keine *fi'a* [6]).

---

[1]) *Taḥrîr, k. as sijar, bâb fî qitâl al bug̊ât*, Berl. 4877, fol. 187 b. اذا انهزم أهل البغى ولم تكن لهم فئة يرجعون اليها لم يقتل مدبرهم ولم يجز على جريحهم ولكن يطرَدون (s. p.) ويفرَقون حتّى يتبدّد شملهم وان كانت لهم فئة يرجعون اليها قتل مدبرهم واجيز على جريحهم ويغنم . . . الخ

[2]) al Ḥillî, *k. šarâ'i' al islâm*, Kalkutta 1839, p. 149; vgl. A. Querry, *Droit Musulman*, Paris 1871, I, p. 352, Chap. VI.

[3]) 'Abd al 'Azîz b. Ibrâhîm al Muṣ'abî, *k. an nail wa šifâ' al 'alîl*, Kairo 1305, II, 319; al Basîwî, *k. muḫtaṣar*, Zanzibar 1304, S. 7.

[4]) *k. al Qudûrî*, Konstantinopel 1291, p. 149 — vgl. dagegen aš Šâfi'î, *k. al umm*, Kairo 1321—26, IV, 135/6; Abû Isḥâq aš Šîrâzî (ed. Juynboll), Lugd. Bat. 1879, p. 285 —; Ḫalîl b. Isḥâq (Sidi Khalil, *Précis*), Paris 1877, p. 208 — vgl. auch die Übersicht bei aš Ša'rânî, *al mîzân*, Kairo 1318, Bd. II, p. 135.

[5]) Berl. 9745, fol. 29 a. وتحرّكت بنو الحرّاث بنجران للفساد على الهادى . . فقاتلهم . . . . وامر الهادى بتعليق القتلى فى الشجر

[6]) ibid. fol. 27 b. . . وانهزم بقيّتهم فتبعهم أصحاب الهادى عم فسلبوهم وهمّوا بقتلهم فنهاهم الهادى عن قتلهم وقال ليس لهم فئة يرجعون اليها

Übrigens zur Illustration dieses »Krieges«: Al Hâdî hatte 26 oder 28 Reiter, 3 Gegner

Der kriegsrechtlichen Einschätzung als *buġât* entsprechend werden sämtliche Muslime der gewonnenen Distrikte als Vollbürger aufgenommen und nur zur *zakât* verpflichtet. Die nur erhob er auch — wie eine längere Erzählung in der *ifâda* illustriert — von einem durchreisenden Kaufmann fremder, šâfi'itischer Observanz. Gleich bei seinem zweiten Einzuge in Ṣa'da bestimmte er ein Viertel der *zakât* für die Armen und Waisen, wie er es auch an anderen Orten anordnete. Dabei unterließ er es nicht, besondere Umstände zu berücksichtigen, so wenn er einem Dorfe nach der Eroberung ein Sechstel der Abgaben nachließ »wegen dessen, was über sie gekommen war« [1]). Die kleinen Verhältnisse erlaubten, daß er in der Residenz die Verteilung der *zakât* an alle Empfangsberechtigten selbst vornahm. Dabei liebte er die Öffentlichkeit des Verfahrens, wie er denn auch den erwähnten šâfi'itischen Kaufmann einlud, sich selbst von der richtigen Verwendung der entrichteten zehn Denare zu überzeugen. Nichtmuslime, wie die Christen von Nağrân, die gegen die gesetzliche (Sûra 9, 29) Entrichtung der Kopfsteuer in das Schutzverhältnis eintraten, hatten außerdem von allen Erwerbungen, die sich nicht in die vormuḥammedanische Zeit zurückdatieren ließen, ein Neuntel des Objektwertes zu entrichten, während diese Forderung bei dem aus der Ğâhilîja stammenden Besitz fortfiel [2]). Daß in Wirklichkeit die Abgaben der Schutzbefohlenen, wie der in Ṣan'â' bis heutigentags zahlreichen Juden und der den Kaffeemarkt beherrschenden Banianen [3]) eine Haupteinnahme der Imâme war, ist für jüngere Zeit aus Berichten europäischer Reisenden, die auch die Höhe der gesamten Einkunftssumme angeben konnten [4]), bekannt. Zugleich erfahren wir von ihnen, daß man sich von Zeit zu Zeit auf die Durchführung der in den Pandekten niedergelegten Bestimmungen z. B. betreffs des Verbots von neuen Synagogenbauten

---

wurden getötet. — Im J. 288/901 beim Einzug in Ṣan'â' verfügte al Hâdî über 700 Mann, darunter 150 Reiter.

[1]) ibid. fol. 27 b. .. ووصل اهل القرية بسدس صدقاتهم عوضا عمّا فات عليهم

[2]) ibid. 27 a. ووضع عهدا لاهل الذمّة من نصارى نجران وغيرهم فيما شروه من المسلمين التسع وما شروه من الجاهليّة فلا عليهم فيه شيء وقرّرهم على الجزية فى نجران وصعدة وسائر ما استفتحه عم

[3]) C. Niebuhr, *Reisebeschreibung nach Arabien*, Kopenhagen 1774, I, p. 423; Ch. J. Cruttendon in Journal of the Lond. Roy. Geogr. Soc. VIII, 1838, p. 284.

[4]) Niebuhr, a. a. O. p. 209.

besann, waren doch den Juden kurz vor Niebuhrs Ankunft i. J. 1761 zwölf von vierzehn Gotteshäusern zerstört [1]).

§ 5. Die übrigen Punkte der *ṣifat al imâm* seien hier nur eben angedeutet. Sie sind nach al Mâwardî (p. 3 ff.) und den *mawâqif* des Îǧî (bei Soerensen, 301 ff.) schon durch Marc. Jos. Müller und Le Comte léon Ostorog u. a. behandelt und neuestens noch durch Th. W. Juynboll [2]) systematisch dargestellt. Je jünger die Rechtsbücher sind, desto größer ist die Zahl der von der Person des Imâm geforderten Bedingungen. Schon bei an Naḥwî [3]) finden sich ihrer gegen 15. Über das *taḥrîr* hinaus sind neu aufgenommen: majorenn (doch vgl. schon den Kampf gegen das Imâmat von Kindern oben S. 49 ff.), im vollen Besitz der Geistessinne (vgl. wissend oben S. 67 ff.), männlichen Geschlechts, im Besitz der persönlichen Freiheit, Muslim und frei von körperlichen Gebrechen. Schon Müller hat für einige dieser Kategorien, die auch in den bürger- und kultrechtlichen Paragraphen so häufig wiederkehren, treffende Parallelen zum Römischen Recht gezogen, z. B. *islâm* gleich »Civität« der Römer [4]), *ʿádil* gegen *fâsiq* gleich »im Besitz der bürgerlichen Ehre« [5]). Aber wenn schon das muslimische Recht überhaupt, so zieht besonders die Lehre vom Imâmat wegen des geistlich-weltlichen Doppelcharakters das Augenmerk auch auf das Kanonische Recht. Tatsächlich deckt sich nun die *ṣifat al imâm* inhaltlich sehr auffällig mit den kanonischen Paragraphen von der incapacitas und irregularitas, der Lehre von den Impedimenten, die von der Übernahme eines geistlichen Amtes ausschließen. Die (in jedem Handbuch des Kirchenrechts zusammengestellten) Bestimmungen gehen z. T. schon auf das biblische, mosaische und früh-

---

[1]) ibid. p. 422/3.

[2]) *Handbuch des islamischen Gesetzes*, Leiden-Leipzig 1910, S. 331.

[3]) Berl. 4880, fol. 131 b; 4881, I, fol. 161 b; II, fol. 187 b; III, fol. 177 b. وانما يصلح للامامة بالغ عاقل ذكر حرّ مسلم عدل مجتهد تقىّ سخىّ يضع الحقوق فى مواضعها سائس مستقلّ بتدبير امر الرعيّة اكثر رأيه الاصابة شجاع مقدام حيث يجوّز السلامة سليم السمع والبصر والنطق واليدين والرجلين لم يتقدّمه داعٍ مجاب لانه لا يجوز امامان لا افضل منه فى عصره حال قيامه من ولد احد الحسنين ولو عتيقا لا مدّعى بين فاطمىّ وغيره (فيصير اماما

(v. supra p. 45, no. 1 . . . .

[4]) *Über die oberste Herrschergewalt*...., a. a. O. S. 46.

[5]) Vgl. ibid. S. 53 zu 65.

christliche, Recht zurück. Den Belegen aus dem Corpus Juris Canonici — das außer in der geläufigen Weise nach der Ausgabe von RICHTER-FRIEDBERG, 2. ed., Leipzig 1879 u. 1881 zitiert sei — mögen für die GRATIANsche Sammlung Zeitbestimmungen über die Promulgation der betreffenden Kanons beigefügt werden, da es für die Berührungsfrage wichtig ist, ob sie auch schon der östlichen Kirche bekannt waren. Doch sei für die späteren, rein weströmischen Codices wie X = Liber Decretalium Gregorii IX († 1241) und in VI^to = Liber sextus Bonifacii VIII († 1303) bemerkt, daß es sich z. T. um Erinnerungen oder Erläuterungen handelt, die eine frühere Bestimmung oder einen alten Usus voraussetzen. Die nestorianischen Synoden seien zitiert mit dem Namen des präsidierenden Katholikos und der Jahreszahl nach dem *Synodicon orientale* von CHABOT, Paris 1903, auf das mich Herr Prof. BROCKELMANN aufmerksam machte. Im einzelnen entspricht

Fiqh	**Kanonisches Recht**
ṣifat al imâm	*incapacitas*
مسلم	des Ungetauften [1]),
ذكر	des Weibes [2]),
ṣifat al imâm	*irregularitas*
سليم السمع [3]) والبصر الخ	ex defectu corporis [4]), [5]),

[1]) c. 3 X, de presb. non bapt. III, 43 (bei RICHTER-FRIEDBERG, II, 648) ... »quum baptismus sit fundamentum omnium sacramentorum«; vgl. c. 2 in VI^to de cogn. spir. IV, 3 (bei R.-FR., II, 1069).

[2]) 1. Kor. 14, 34; 1. Tim. II, 12—14; c. 10 X, de poen. V, 38 (bei R.-FR. II, 887) ... »licet beatissima virgo Maria dignior et excellentior fuerit apostolis universis, non tamen illi, sed istis dominus claves regni coelorum commisit.«

[3]) Mit dem Gebrechen, das sich al Uṭrûš, d. i. »der Taube«, in seinen Wanderjahren bei einer Geißelung durch einen ʿabbâsidischen Statthalter in Nîsâbûr oder Ǧurǧân infolge politischer Umtriebe zugezogen haben soll, stand es nicht schlimm. Er kokettierte später gelegentlich damit, um sich wandernde Lobdichter fernzuhalten. Einmal ließ sich so ein Dichterling gar nicht beirren durch die Mimik des »Tauben«. Aber schon in den ersten Versen hörte dieser mit feinem Ohr einen sprachlichen Fehler heraus und verlachte den Künstler (*iftâda*). — Einen wirklichen Dissensus findet man in dem ḫârigitischen »verstümmelten« äthiopischen Sklaven (s. oben S. 22, doch vgl. auch die Variante). Daß aber im katholischen Islâm unser titulus wirkliche Rechtsgültigkeit besaß, ist am besten durch die Geschichte der niedergehenden ʿAbbâsidendynastie bewiesen, als es bei den türkischen Prätorianern und bujidischen Sultanen eine Zeitlang Mode ward, die zu stürzenden Chalifen wie al Qâhir (322/934), al Muttaqî (333/944), al Mustakfî (334/946) nicht gleich zu töten, aber zu blenden (vgl. TH. W. JUYNBOLL, a. a. O. S. 331, no. 1).

[4]) Leviticus 21, 17—23.

[5]) c. 3 (Hilarius papa † 468), Dist. LV (bei R.-FR. I, 216) »Penitentes vel inscii litterarum aut aliqua membrorum dampna perpessi, ad sacros ordines aspirare non audeant; vgl. c. 10 (Gregor I. † 604), Dist. XXXIV (bei R.-FR. I, 128); c. 1 (Gelasius † 496), Dist.

بالغ	ex defectu aetatis [1])
عاقل (لا مجنون)	ex defectu animi [2]),
عالم	ex defectu scientiae [3]),
حرّ (ولو عتيق)	ex defectu libertatis [4]),
عادل (عدل)	ex defectu perfectae lenitatis oder ex delicto [5]).

§ 6. Werfen wir, die Qualitätsbedingungen zusammenfassend, einen Blick auf die Imâmenlisten. Jeder erwachsene, geistig wie körperlich normale, männliche Sprößling aus dem Blute des Propheten und ʿAlî's, also Ḥasanid oder Ḥusainid [6]), dem man ehrbare

XXXVI (bei R.-Fr. I, 133) u. ö. Die nestorianische Kirche hält das Verbot nur im Falle eines eigenen Verschuldens aufrecht, vgl. die Bestimmungen über den Eunuchen aus Selbstverstümmlung: Mar Isaac (410), Can. 2 (bei Chabot S. 23/24); Mar Ezechiel (576), Can. 2 (bei Chabot S. 116).

[1]) Numeri 8, 24; c. 4 (ex concilio Neocesariensi 314—325), Dist. LXXVIII (bei R.-Fr. I, 275) »Presbiter ante triginta annorum aetatem non ordinetur«; Mar Isaac (410), Can. 16 (bei Ch. S. 29).

[2]) c. 14 (Gregor I. † 604), C. VII, qu. 1 (bei R.-Fr. I, 572) ... »quendam episcopum ita passionem capitis incurrisse, ut quod m e n t e a l i e n a t a agere soleat gemitus et fletus audire sit, et ideo, quia viventem episcopum a b o f f i c i o s u o necessitas infirmitatis, non crimen a b d u c i t«.

[3]) Vgl. S. 81, no. 5; Nestorianische Forderung des Examens: Mar Isaac (410), Can. 16, (bei Ch. S. 29); vgl. Mar Aba (544) zur Absetzungsfrage (bei Ch. S. 73).

[4]) c. 1 (Leo I. † 461), Dist. LIV (bei R.-Fr. I 206). Nullus episcoporum servum alterius ad clericatus officium promovere presumat, ... ut nullius necessitatis vinculis abstrahatur; Mar Ezechiel (576), Can. 12 (bei Ch. S. 119). Gemeint ist weder im Fiqh noch im Kanonischen Recht die freie Geburt, sondern nur die soziale Freiheit während der Amtsdauer. Somit stellt der ḫârigitische äthiopische »Sklave«, weil nur Gegensatz gegen quraišitischen Adligen, hier keinen Dissensus dar.

[5]) Titus 1, 6. u 7; I. Timotheus 3, 2 ff.; vgl. S. 81, no. 5; c. 4. 12. X. de temp. ordin. I, 11 (bei R.-Fr. II, 118, 119, 124); Mar Îšôʿjahb (585), Can. 5 (bei Ch. 140 ff.); Mar Joseph (554), Can. 9 (bei Ch. 101/2).

[6]) Das sind die »beiden Linien« (vgl. oben S. 23, no. 2), die auch der Enzyklopädist meint, nicht Muḥammad und ʿAlî, wie M. Horten, *Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam*, Bonn 1910, S. 26, will. Ein weiteres Versehen Hortens ist durch die Handschriften verschuldet: Statt »daß das Kalifat .. durch Tugend und Ansprucherhebung verdient werde a u s s c h l i e ß l i c h d e r E r b s c h a f t (des Propheten und der Kalifen, die unter die Armen zu verteilen ist)« ist mit Berl. 4896 und dem Kommentar zu lesen: »nicht durch Erbfolge«. Folgendes ist das Résumé des zaiditischen Konsensus nach dem Enzyklopädisten — Grundtext (überstrichen): Berl. 4894, fol. 7 a; 4896, fol. 214 a; 4897, fol. 207 b. mit des Verfassers eigenem Kommentar: Berl. 4908, fol. 45 a; 4909, fol. 68 b. الزيديّة منسوبون [Grundtext منسوبة] الى زيد بن علىّ عم لقولهم جميعا بامامته وان لم يكونوا على مذهبه فى مسائل الفروع

Lebensführung und theoretisches wie praktisches Verständnis für das die Gemeinschaft regelnde Gesetz nicht absprechen kann, wird Imâm, wenn er für die Rechte seines Hauses mit der Person eintritt. Auffällig ist, wie wenig unsere Listen mit den Aufzählungen bei den Dogmenhistorikern usw. stimmen. Daß ein Jemenit überhaupt nicht genannt wird, berührt besonders eigentümlich bei Ibn Ḫaldûn (ed. Quatremère I, 360 ff.), der doch eine Geschichte der jemenischen Zaiditenimâme geschrieben hat (ed. Bûlâq 1284, Bd. IV, 111 ff.), dagegen hätte er gerade nach dem Voraufgehenden den friedlichen Zain al ʿÂbidîn, vor allem aber den abenteuerischen Führer der Zanǧ fortlassen können. Auch die »Übertragung« der Herrschaft von Jaḥjâ b. Zaid auf an Nafs az zakîja ist natürlich Konstruktion. Denn Jaḥjâ hatte nichts zu vermachen. Am wenigsten dem Vetter des verfeindeten Hauses (vgl. auch hier oben S. 26). Freilich müssen auch wir gestehen, daß es schwer ist, die Partei fest zu umgrenzen, zumal in der Zeit der Suche, bis zur Mitte des dritten Jahrhunderts H. Die Konturen verlieren sich in dem bunten Durcheinander der mannigfachen ʿalidischen Empörungen. Und auch wir gewinnen den Eindruck, dem spätere Zaiditen selbst Worte geliehen haben: Zaid war noch nicht der Stifter einer theologisch wie juristisch bestimmten staatlichen — oder vielmehr innerstaatlichen — Gemeinschaft. Er war ein Glied in der Reihe ʿalidischer Prätendenten. Und Zaiditen waren die, welche sein Imâmat anerkannten, »wenn sie auch«, meint der Enzyklopädist, »in Einzelfragen seiner Richtung nicht folgten«. Zaidîja bedeutet demnach zunächst nur eine Potenz, ist der Ausdruck für die bestimmte Aussicht, auch fernerhin werde der energische Teil der Šîʿa, der durch Zaid's Auftreten frische Erinnerung und neuen Anstoß erhalten hatte, versuchen, seine Forderungen in die Tat umzusetzen. Nun hatte

---

وهى تخالف الشافعيّة والحنفيّة فى ذلك لانهم انما نُسبوا الى ابى حنيفة والشافعىّ لمتابعتهم ايّاهما فى الفروع قال الحاكم والزيديّة يجمع مذهبهم [مذاهبهم 4909] تفضيل علىّ عم على سائر الصحابة واوّليّته بالامامة وقصرها من بعد الحسنين فى البطنين أى فى ذرّيّتهما واستحقاقها انما تثبت بالفضل والطلب لا [sic 4897, 4908, 4909; و 4894 الّا 4896] الوراثة كما تقول العبّاسيّة ويعتقدون وجوب الخروج على الجائرين من اهل الامر خلاف ما تزعم الحشويّة ويرون القول بالتوحيد والعدل والوعيد كالمعتزلة فهذه الامور لا يختلفون فيها ثم تفرّقوا . . .

Zaid auch eine zweimonatige erfolgreiche Agitation unter den baṣrischen Šî'iten betrieben, und auch aus anderen Gegenden waren ihm Huldigungsadressen Gleichgesinnter zugekommen [1]). Alle diese mochten Zaiditen genannt werden und den Namen besonders betonen, seitdem die Kufier ihn im Stich gelassen hatten. Trat nun irgendwo ein 'Alide wirklich auf, so galt er ihnen als Nachfolger des Zaid, ohne daß wir in ihm etwas anderes als einen gemein'alidischen Bewerber erblicken könnten. So wird z. B. an Nafs az zakîja in die Listen aufgenommen, der doch nur als Führer der alten Šî'a des Ḥiğâz die große Abrechnung mit dem Hause 'Abbâs halten wollte. Keiner der Berichterstatter bei aṭ Ṭabarî oder der übrigen Historiker, an Nâṭiq nicht ausgenommen, erwähnt im Berichte über seinen Aufstand, soweit er sich im Ḥiğâz abspielt, den Namen Zaiditen. Erst als die Bewegung durch seinen Bruder Ibrâhîm nach dem 'Irâq hinübergreift, erscheint der Name wieder, wird aber synonym zu Šî'a gebraucht [2]). Nur hin und wieder ist man an jene bestimmt umgrenzte [3]) Zaidîja erinnert, die sich in Ermangelung eines eigenen 'alidischen Hauptes i. J. 127/743 f. dem bunten Gefolge des Ṭâlibiden Mu'âwija b. 'Abdallâh angeschlossen hatte. Zaiditen sind die Kerntruppen, die bis zum Tode bei Ibrâhîm aushalten [4]); Zaiditen die politischen Emissäre, die gar in Indien Hilfe suchen [5]). Die Angabe Wellhausens, daß die Zaiditen eine besondere Anhänglichkeit an das Haus al Ḥusain's in ihr Programm aufgenommen hätten [6]), wird durch unsere Listen nicht bestätigt. Es ist auch nach der ganzen Genesis des Zaidismus nicht recht wahrscheinlich. Denn einmal war Zaid (s. oben S. 27) nur als zufällig Anwesender zum Imâm aufgestellt, weiter hatte seit den Tagen des Muḫtâr nur ein Ḥasanid, al Ḥasan b. al Ḥasan b. 'Alî ar Riḍâ (s. oben S. 47, no. 3 u. ff.), den darum auch Ḥamîd und der Enzyklopädist unter die Imâme aufgenommen haben, die Kontinuität der 'alidischen Aspirationen im 'Irâq aufrecht erhalten (freilich in einem kümmerlichen Versuch, den die gründlichsten Historiker nicht notieren [7])),

[1]) Abû Miḫnaf bei Ṭab. II. 1685, 11 ff., ähnlich in der *iṯâda*.

[2]) Vgl. z. B. Ṭab. II, 1885, 10 zu ibid. 1883, 6. 10.

[3]) Vgl. besonders Ṭab. II, 1887, 14.

[4]) Ṭab. III, 316, 14.

[5]) Ṭab. III, 360, 5 ff. Man könnte geneigt sein, auch in den kufischen Šî'iten, die mit dem Imâm Ḥusain b. 'Alî al Faḫḫî den Putsch zum Ḥağğ planen, solche rührige Zaiditen zu sehen; Ṭab. III, 553, 15 ff.

[6]) *Die relig.-polit. Oppositionsparteien* ... a. a. O. S. 98.

[7]) Etwas Näheres findet sich beim Enzyklopädisten: Berl. 4894, fol. 66 a; 4901, fol. 20 b; 4902, fol. 279 a. Demzufolge hat er sich bei der Empörung des 'Abdarraḥmân b. Muḥammad b. al Aš'aṯ gegen al Ḥağğâğ als Strohmann gebrauchen lassen, da die Kufier und Baṣrenser nur dann sich dem Aufstande anschließen wollten, wenn er im Namen

und man hatte bereits mit dessen Sohn ʿAbdallâh Fühlung genommen. Vor allem aber war Zaid im Namen von Ḥusainiden im Stich gelassen, und die ganze Linie Muḥammad al Bâqir, Ǧaʿfar aṣ Ṣâdiq . . war durch die Erbtheorie der feindlichen Imâmiten mit Beschlag belegt. Gewiß wird der eine Sohn Zaid's, Jaḥjâ, der nach der Katastrophe mit ein paar Zaiditen [1]) entkam und nach mehrjährigem Kesseltreiben der Statthalter mit 70 Mann in Chorasan — im Regierungsstil gesprochen: als outlaw — zaiditisch ausgedrückt: als Märtyrer endete, in allen Listen geführt. Aber seine Nachkommen sind früh ausgestorben [2]). Und die Politik der neuen Dynastie, der ʿAbbâsiden, so bestimmt sie die Abrechnung mit den betrogenen Vettern voraussah, tat das Ihre, wenigstens die Ḥusainiden zu beruhigen. Al Manṣûr stellte den Sturz der Marwâniden als Rache für Zaid hin [3]), wie denn auch der »Königsmacher« Abû Muslim in absichtsvoller Feierlichkeit die Exsequien am geschändeten Leichnam des Jaḥjâ b. Zaid zelebrierte und seinen Überwindern grausam vergalt [4]). Beim Aufstand von an Nafs az zakîja fahndet man nur auf Ḥasaniden [5]), hat dann auch nur ihre Güter konfisziert [6]), versucht noch Ḥusainiden z. B. einen Bruder Zaid's, al Ḥasan, zu Überläufern zu machen [7]); nur zwei von ihnen, al Ḥusain und ʿÎsâ, Brüder Zaid's, beteiligen sich ernstlich an

---

des hl. Hauses geführt würde. Bald aber mußte sich al Ḥasan im Ḥiǧâz verborgen halten. Der Berichterstatter fügt hinzu: »Manche von unsren Leuten behaupten, er habe gar nicht ‚aufgerufen'«. Viel mehr weiß auch Ḥamîd nicht zu berichten. Münch. c. arab. Gl. 86, fol. 73 b—75 b.

1) Ṭab. II, 1714, 8; (fehlt im Index unter الزيديّة, desgl. III, 507,5; 508,2. 11. — Im Index zu Mas. fehlt 6, 195).

2) b. Qut. (bei Wüstenfeld) 111,4; desgl. *iftâda* in seiner vita.

3) Ṭab. III, 258, 8 ff.

4) ifâda, Berl. 9665, fol. 16 a; 9666, pg. 42; Lugd. 1974 fol. 14 a. وصلب بدنه [بجيبى] على باب مدينة الجوزجان . . . et mox الى ان ظهر ابو مسلم الخراسانىّ [الخراسان 9666] فانزله وغسله وكفّنه ودفن باسر[a] وقيل فى قرية تقابلها . . . وتتبّع ابو مسلم قتلته فقتل اكثرهم واخذ الرجلين اللذين رماه احدهما وجزّ رأسه الاخر فقطع ايديهما وارجلهما وقتلهما [9666 om.] وصلبهما وامر بتسويد الثياب وان يناح عليه سبعة ايّام. Ähnlich I. A. V, 204 oben.

5) Ṭab. II, 169/170; 171, 9 ff; 174, 16 ff.

6) Ṭab. II, 257,4.

7) Ṭab. II, 226, 16.

---

a) sic Codd. — Ḥamîd in Münch. c. arab. Gl. 86, fol. 83 b hat بانسر; welcher Ort gemeint ist, ist unklar, vgl. auch Jâq. I, 370.

der Empörung [1]). Gerade der einflußreiche Ğa'far aṣ Ṣâdiq b. Muḥammad al Bâqir steht der Bewegung völlig ablehnend gegenüber [2]), verbietet sogar einem Neffen die Teilnahme [3]). Dafür hat denn aber auch der Prätendent, wie wenigstens die Regierung später behauptet, seine Gelder eingesteckt [4]). — Der Zaidit rechnet mit historischen Tatsachen, verlangt von seinem Imâm das »Ausziehen«. Seit Beginn der 'Abbâsidenherrschaft hat auf lange Zeit nur das ältere Bruderhaus zu größeren Schlägen ausgeholt. Es stellt somit die Imâme. Erst mit al Uṭrûš erscheint wieder ein Ḥusainid auf allen Listen.

G. Weil [5]) gibt ein Verzeichnis der namhaften 'Aliden vom Beginn der 'Abbâsidenherrschaft bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts. Ein Vergleich mit unseren Listen (S. 106 ff.) zeigt, daß die meisten Ḥasaniden in allen, alle 7 aber in der letzten geführt werden. Von den 10 Ḥusainiden erscheint bei al Hâdî, an Nâṭiq und Ḥamîd niemand. Der Enzyklopädist aber erinnert [6]) sich, daß der Name des Muḥammad b. Ğa'far aṣ Ṣâdiq (Nr. 9 cccc) mit dem Titel »Emir der Gläubigen« verbunden war [7]). Ob er vergessen hatte, welche kümmerliche Rolle der sonst ehrenwerte Mann spielte, als er sich in einer senilen Anwandlung i. J. 200/815 von den Mekkanern das »Chalifat« aufdrängen ließ, um in Bälde öffentlich auf der Kanzel, eine Stufe tiefer als der 'abbâsidische Bevollmächtigte stehend, ohne Schwert, in die schwarze Staatsfarbe gekleidet, Abbitte zu leisten [8]). Auch sein Neffe, der »Schlachter« [9]) Ibrâhîm b. Mûsâ al Kâẓim (Nr. 10 c), ist dem möglichst alles buchenden Polygraphen genehm. Aber auch er hat doch nicht jeden »Ausziehenden« aufgenommen. Einen »Feuer«zaid [10]) sucht man vergebens, und den Ururenkel Zaid's, Jaḥjâ b. 'Umar, dem i. J. 250 (beg. 13. Febr. 864) die Plünderung der kufischen Steuerkasse [11]) so

[1]) Ṭab. II, 258, 2.

[2]) Ṭab. II, 254, 2; 257, 9, 10.

[3]) Ṭab. II, 254, 5.

[4]) Ṭab. II, 225, 19, 20, vgl. jedoch 15 ff.

[5]) *Geschichte der Kalifen.* Mannheim 1846—51. Bd. II, 206.

[6]) Berl. 4902, fol. 279 b zu Muḥammed b. Ğa'far die Note: قلت ولم يعدّه الحاكم في الائمّة لكنّه تسمّى بامير المؤمنين. Diese Note fehlt in 4901. Wer übrigens der so häufig zitierte (vgl. schon Index zu T. W. Arnold, *Al Mu'tazilah*) al Ḥâkim ist, ob der bei den Zaiditen sehr geachtete an Nîsâbûrî (s. oben S. 22/23), ist mir unbekannt.

[7]) Ṭab. III, 990, 7; 991, 15; Mas. 7, 57; J. A. 6, 219. Das weiß übrigens auch die ifâda (Vita von Nafs zakîja), ohne sich jedoch weiter um den »Emir der Gläubigen« zu kümmern.

[8]) Ṭab. III, 993, paenult ff.

[9]) Ṭab. III, 988, 2.

[10]) Ṭab. III, 986, 10.

[11]) Ṭab. III, 1517, 7; vgl. oben S. 66.

schlecht bekam, bringt er nur im Nachtrag unter den Dâʿî, trotzdem gerade die Zaiditen [1]) Helfershelfer des tiefverschuldeten Parasiten [2]) waren. Recht vorsichtig ist die Auswahl al Hâdî's. Sie stammt aus seiner letzten Vorimâmatszeit, denn sie steht vorn im *k. al aḥkâm*, das bis zum Handelsrecht gediehen war, »als sein Aufbruch nach Jemen dazwischen kam« [3]). Die schlechtesten ʿAliden sind es nicht, die er sich zu seinen Helden wählte. Kann man seine Kriterien ausfindig machen oder wenigstens ahnen? Nach dem, wie uns sein Bild entgegentritt, konnte er an den zuletzt genannten zweifelhaften Charakteren sich kaum erbauen, auch nicht an dem »Schlachter« obwohl — oder weil er im Jemen vorgewirkt hatte. Ein Ḥasan b. Ibrâhîm (Nr. 7 cc) war doch zu sehr nur duldende [4]), nicht handelnde Person; Ibrâhîm (Nr. 7 c), väterlicherseits Oheim von an Nafs az zakîja (Nr. 6), abgesehen von einem belanglosen Versuch in Ägypten [5]), nur Helfer seines Neffen; Muḥammad b. Sulaimân b. Dâ'ûd (Nr. 9 ccccc) in ganz anderem Maße als Muḥammad b. Ṭabâṭabâ (Nr. 10) eine Kreatur Abû 's Serâjâ's, der ihn nach Medîna »schickte« [6]). Dürften wir in Muḥammad b. al Qâsim b. ʿAlî, dem »ṣâḥib von Ṭâlaqân« (Nr. 11 c) etwa einen der Emissäre von al Qâsim b. Ṭabâṭabâ erblicken [7]), so hätte auch ihn die Unselbständigkeit ausgeschlossen. Vor allem aber mußte bei ihm, wie auch bei dem genannten kufischen Staatskassenplünderer, dem Hâdî der Chiliasmus abstoßend sein, der sich in ihrem Namen breit machte [8]). Daß freilich dasselbe auch bei an Nafs az zakîja der Fall war, mußte übersehen werden angesichts der zentralen Bedeutung, die seine Empörung gehabt hatte. Seine durch die Erscheinung des Halleyschen Kometen [9]) noch mehr aufgeregte

---

1) Ṭab. III, 1517, 16; 1519, 7.

2) Ṭab. III, 1516, 4 ff.

3) *iṣâda*, Berl. 9665, fol. 32 b; 9666 pg. 59; Lugd. 1974, fol. 43 a. كان ابتدأ بتأليف كتاب الاحكام بالمدينة ولما انتهى الى باب البيوع اتّفق خروجه الى اليمن

4) Ṭab. III, 461, 16 ff.

5) Ṭab. III, 433 ult ff.

6) Ṭab. III, 981, 14.

7) S. »Der Islam« II, S. 50, no. 5.

8) aš Šahristânî I, 118 unten; b. Ḥazm IV, 179.

9) Duncan B. Macdonald, *Development of Moslem Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*. London 1903, pg. 34. — Übrigens: noch hatte man sich über die 1. J. 219/834 erfolgte Katastrophe zu Ṭâlaqân nicht beruhigt, da erschien für die dortigen Breiten sichtbar der Halleysche Komet von 222 od. 223/837, vgl. H. Gretschel, *Lexikon der Astronomie*, Leipzig 1882, S. 261.

Zeit lag übrigens bereits mehr als 130 Jahre zurück. Vor einem Rätsel aber stehen wir bei dem Fehlen der beiden ersten zaiditischen Herren von Ṭabaristân, dem ḥasanidischen Brüderpaar al Ḥasan und Muḥammad 250/864—287/900 (s. »Der Islam« II, S. 60 f. und oben S. 52 ff.). »Ausgezogen« sind sie; besonders Nachteiliges ist über ihren Charakter nicht bekannt, und al Ḥasan hat eine reiche wissenschaftliche Tätigkeit entfaltet. Die Welt- und Dogmenhistoriker sehen in ihnen hervorragende Häupter der Zaidîja. Al Hâdî freilich mochte seine persönlichen Gründe haben. Er war ihr Rival gewesen. Muḥammad hatte ihm die Tür gewiesen (s. oben S. 53 f.). Auffälliger ist schon die Lücke bei an Nâṭiq, der doch als Nordimâm auf ihrem Boden stand. Doch hielt er sich genau an die Liste al Hâdî's, die er nur fortsetzte, nicht ergänzte [1]). Daß aber auch Ḥamîd, ja der ausführliche Enzyklopädist sie ignoriert, daß al Ḥasan's Werke systematisch totgeschwiegen sind, bleibt unerklärt. Selbst wenn ihr Recht dem der unseren nicht ganz konform gewesen sein sollte — wie denn einmal ihre laxe Praxis in der (andernorts zu behandelnden) rituellen Frage der *ḏabîḥa* (Schlachtgesetze) angedeutet wird — so haben doch die Späteren sonst innerzaiditisches *iḫtilâf* ruhig gebucht. Daß man al Hâdî's Liste hier nicht korrigiert hat, ist um so auffälliger, als es in einem anderen recht charakteristischen Fall geschehen ist, bei Idrîs (Nr. 9 bc) der sich, wie einst beim Sturze des Hauses Umaija der junge ʿAbdarraḥmân, nach der Katastrophe von Faḫḫ [2]) zum äußersten Westen hindurchrettete, und wie jener Spanien, nun seit 172/788 von Walîla bei Tanger aus Nordwestafrika vom Muslimenreich abzubröckeln begann. Als »erster ʿAlide, der es zu etwas gebracht hat« [3]), könnte er einen Ehrenplatz auf unsern Tafeln beanspruchen. Ein Ḥamîd und der Enzyklopädist brauchten auch in der Tat bei seinem Namen nicht zu stutzen. Idrîs war ihnen, seit Afrika die Almoraviden erlebt hatte, nur eine historische Größe, höchstens quantitav verschieden von seinen Brüdern an Nafs az zakîja, Ibrâhîm und Jaḥjâ. Zu al Hâdî's Zeit dagegen hatte die Herrschaft der Idrîsiden ihre größte Macht. Zur An-

---

[1]) s. »Der Islam« I, S. 360, 11 ff.

[2]) So nach Ṭab. III, 561, 1 ff. und dem von ihm abhängigen I. A. VI, 63; — Mas. I 368; VI 268 f. erwähnt seine Unterstützung des Ḥusain al Faḫḫî nicht; — b. Qut. a. a. O. 109 macht ihn zugleich zum Herrn von Spanien. — Eine völlige Verwirrung der Berichte findet sich bei dem marokkanischen Hofhistoriographen und Fezer Stadtchronisten Abû Muḥammad Ṣalâḥ b. ʿAbdalḥalîm al Ġarnâṭî, *rauḍ al qarṭâs* (od. *qirṭâs*; geschr. am Hofe zu Fâs (Fez) 726/1326), traduit par A. Beaumier, Paris 1860, vgl. den Anfang S. 7 ff.: an Nafs az zakîja entkommt i. J. 145 nach Ägypten; tritt 169 noch einmal in Faḫḫ auf. Da rettet sich sein Helfer Idrîs. Sie sind ihm alle Ḥusainiden.

[3]) A. Müller, *Der Islam*, Berlin 1885. 1887 I, S. 492.

erkennung des Idrîs genügte nicht seine Beteiligung am Kampf von Faḫḫ. Da war er nur Helfer des Ḥusain b. ʿAlî. Ward er aber wegen seines Erfolges in Afrika als Imâm gezählt, so war durch seine Staatengründung das gesuchte Ideal bereits verwirklicht, und die ʿAliden hatten in seinem derzeitigen Nachfolger den Imâm. Die letzte Konsequenz wäre dann die, daß der heutige Šarîf von Marokko — wenn man zu seinem Stammbaum das nötige Vertrauen hat — neben dem Imâm von Ṣanʿâ' — sein Adelsbrief hat immerhin mehr Beglaubigung, weil sein Geschlecht größere Tradition hat als das des um 1074/1664 plötzlich auftauchenden Maulâ ʿAlî — als Imâm der Zaiditen zu gelten habe, um nicht zu sagen, daß er es allein sei, da er der europäischen Diplomatie noch einen Schein von Selbständigkeit verdankt, während dem Jemeniten, seit die Türken i. J. 1872 den Kirchenstaat wieder einmal aufgehoben haben, das essentiale der Herrschergewalt abgeht. Hier weist unsere Abhandlung über ihren eigenen Rahmen hinaus auf die Frage: Bedeutet Zaidîja nur eine staatsrechtliche Lehre, ein bestimmtes royalistisches Programm, oder eine wirkliche Sekte mit einem sondernden, den Glauben und das Leben regelnden Bekenntnis-, Kult- und Rechtsstand?

Kapitel 4.

Modifikation des Staatsrechtes durch politische Wirren.

§ 1. Ins Staatsrecht gehören nur noch zwei korrespondierende Nebenfragen, die sich aus der Beobachtung des zuletzt geschilderten Sachverhalts ergeben: »Die Zeit ohne Imâm« und »mehrere Imâme zu Einer Zeit«, Fragen, die auch dem katholischen Islâm nicht unbekannt blieben, aber für die Oppositionsparteien erst recht frühzeitig aktuell wurden. Die politische Lage war nicht immer zum Ausziehen angetan, weder in den fünf Vierteljahrhunderten der Suche, so lange die Zentralregierung noch stark war und Statthalter, Postmeister und Spitzel scharf arbeiteten, noch unter den mancherlei Stürmen, die später die Kontinuität der Zaiditenherrschaft unterbrachen. Und auch i. J. 1909 war Allâh mit den Türken gegen den Imâm Jaḥjâ. Andererseits entstanden, als die Zeit gekommen war, zwei Zaiditenstaaten zugleich, der vom Norden und der von Jemen, und mangels einer geregelten Thronfolge stand des öfteren Imâm und Gegenimâm auf. Am wenigsten machen solche Probleme den Zwölfern zu schaffen. Wenn der Imâmatscharakter nach einer ganz bestimmten Norm übertragen wird, wenn der Imâm auf oder unter der Erde in Verborgenheit leben darf, dann kann Ibn Bâbûja freilich behaupten, daß es keine f a t r a gibt, daß »die Welt keine Stunde ohne Imâm ist« [1]). Und der

[1]) Bei E. Möller, *Beiträge zur Mahdilehre des Islams.* Heidelberg 1901, p. 5. Dort nennt er die gegenteilige Ansicht »brahmanisch«. Als »brahmanische Ketzerei« bezeichnet dagegen seinerseits al Qâsim die râfiḍitische Imâmenlehre: Berl. 4876, fol. 111 b.

زعمت الروافض انه لم يكن قرن من القرون خلا ولا امّة من الامم الاولى
الا وفيها وصىّ نبىّ او وصىّ من وصىّ حجّة لله قائمة عليهم وعلم باحكامه
كلّها فيهم مفروضة عليهم طاعته ومعرفته ليس لاحد ممّن معه فى دهره
حاله ولا صفته لا يهتدى الى الله ابدا من ضلّه ولا يعرف الله سبحانه
من جهله وتسألون ولا قوّة الا بالله عن فترات الرسل . . . et mox وما قالت
به الروافض فى الاوصياء فى هذه المقالة فهم فرقة كافرة من اهل الهند يقال
لهم البرهميّة

Almohade sagt wenigstens, daß sie es nicht sein darf, zu keiner Zeit [1]). Nicht so bequem haben es unsere Wirklichkeitsmenschen. Al Qâsim, der so scharf gegen das zu-Hause-Sitzen der Râfiḍitenimâme polemisiert (s. oben S. 42), muß sich doch selbst zur *taqîja* — um die politische handelt es sich hier nur — verstehen. Die gehemmte Aktivität seines Lebens legt ihm den Lehrsatz in den Mund: »Der [2]) Kampf ist [nur] dann Pflicht, wenn die Schar der Leute der Wahrheit so groß ist, daß sie den Sieg gewinnen kann«. Detaillisten stellen ganz ernsthaft die Maßverhältnisse fest, unter denen die Aggression Pflicht sei. Dabei fehlt selbstverständlich die Zahl der Badrkämpfer nicht, die schon Zaid zum Maßstab genommen haben soll. Solche Thesen sanktionieren aber einen Kryptozaidismus, reichen jedenfalls nicht an das schneidige Programm heran, das Goldziher aus dem ismaelitischen *ta'wîl al zakât* bekannt gemacht hat: »Wer 40 Mann bei sich hat und nicht sein Recht sucht, der ist kein Imâm« [3]). Und ganz Phrase ist das nicht. Ein »Alter vom Berge«, zur Zeit der Kreuzzüge, mochte es sich zutrauen, freilich auf seine Art, mit zwei Fidâwîs das Muslimensamt dem Christenheer führerlos zu machen. Aus unseren Kompromißsätzen aber erwachsen neue Bedenken. Wie vertragen sie sich mit dem Obersatz: Wer stirbt, ohne einen Imâm zu haben (oder ohne den Imâm seiner Zeit zu kennen [4])), stirbt eines heidnischen Todes (s. oben S. 5). Der Enzyklopädist windet sich förmlich in seiner Exegese. Gemeint sei der derzeitige Werber, Prätendent, oder der Qor'ân [5]) oder ʿAlî [6]). Also nicht unbedingt das, was nach dem Staatsrecht der Imâm ist. Aber die Konsequenz für den Zaiditen, der keinen Herrscher

---

1) b. Tûmart, a. a. O. p. ٢٣٥.

2) *Taḥrîr*, Berl. 4877, fol. 187 b. قال القاسم يجب القتال اذا كانت جماعة اهل الحقّ مثلما يغلب و يقهر واذا ضعفت وقلّت زال ذلك عنها. وقال ابو العبّاس رحه فيما ذكره عن زيد بن علّى عم فى مجموع الفقه من ان الامام اذا كان فى قلّة من العدد لم يجب عليه قتال اهل البغى فان كان اصحابه ثلاثمائة وبضعة عشر عدّة اهل بدر قاتلهم

3) Z. D. M. G. 60, 218 u. no. 4.

4) Diese — überhaupt gebräuchlichere — Form hat das *ḥadîṯ* auch in der *Jaḥjawîja*, wo es das *k. as sijar* eröffnet. Berl. 1299, fol. 49 b. oben.

5) Wohl nach Stellen wie Sûra 46, 10. 11.

6) Berl. 4895, fol. 203 b. قوله صلعم من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهليّة اراد وجوب معرفة داعى الوقت . . . وقيل اراد القران وقيل اراد عليّا عم

und Oberpriester hat? Fehlt die Zaidîja, wenn der Imâm fehlt? Fallen mit den Pflichten des Imâm auch die korrespondierenden Pflichten der Raʿîja (vgl. Beilage 1, *taḥrîr*, bâb 2 zu 3)? Mehr! Ruht mit dem Vertreter des Gesetzes das ganze Gesetz selbst? Ultrašîʿiten werden bekanntlich derartige Folgerungen vorgeworfen, und schon al Qâsim zählt [1]), als letzte unter den zwölf šîʿitischen Gruppen, die zur Hölle fahren (s. oben S. 63), eine zeitgenössische Nasrîja (?) auf, die in ʿAlî al ʿAskarî den Imâm der Zeit erblicken, aber alle gesetzlichen Vorschriften: Gebet, Fasten, Steuern, Pilgerfahrt usw. so lange für unverbindlich halten, »bis die Jurisdiktion unseres Mannes erscheint«, und währte es »bis zum jüngsten Tage«. So berühren sich die Gegensätze: theoretischer Absolutismus schlägt, eben weil er »den Staat in die Person des Fürsten verlegt« [2]), in praktische Anarchie um. Am besten orientieren über die hierher gehörenden Fragen die Kapitel vom »Heißen und Verbieten«. Einem System, das diese Funktionen dem Herrscher persönlich reserviert, wohnt schließlich jene Konsequenz inne. Nicht uninteressant sind hierfür einige Ausführungen beim Zwölfer al Ḥillî [3]), der doch nicht der Extremsten einer ist: Die Unsicherheit im einzelnen und der kasuistische Probabilismus verrraten die Verlegenheit, das starre Prinzip mit den Forderungen der Wirklichkeit auszugleichen. Wie sehr jedoch bei den Zaiditen nach den Rechtsbüchern und den Biographien der Imâm alles ist und alles tut, auch darin sind sie gut muslimisch, und das will sagen demokratisch [4]), geblieben, daß sie die Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung als solidarische Pflicht empfinden. Wir hören einen späten Sammler: ʿAbdallâh b. Muḥammad b. abî ʾl Qâsim an Naǧarî (um 870/1465) in seinem Kommentar zu den Einleitungsbüchern des *Überströmenden Meeres*. Den Zaiditen, meint er [5]), ist wie den Muʿtaziliten das Heißen

[1]) Berl. 4876, fol. 104 a unten (vgl. hier oben S. 63, no. 1). صنف اخر منهم . . . يقال لهم النسريّة (Cod. cum p. at sine voc.) وهم من اصحاب علىّ بن محمّد ايضا يزعمون أنّا اذا عرفنا امام زماننا فليس علينا شىء من الاعمال لا صلوة ولا صوم ولا زكاة ولا حجّ ولا شىء من الفرائض حتّى يظهر حكم صاحبنا لانّا فى الفترة وقد غُيّرت وبدّلت الاحكام والفرائض فليس علينا من هذا شىء الى يوم القيامة

[2]) G. Jellinek a. a. O. S. 414 zu Macchiavelli, Bodin, Hobbes.

[3]) a. a. O. p. 150 oben.

[4]) Sprenger in Z. f. vgl. Rechts-Wiss. 1892, X, S. 13.

[5]) Berl. 4911, fol. 223 b; 4912 I, fol. 190 a; II, fol. 159 b; III, fol. 138 b; IV, fol. 111 a (Grundtext überstrichen). قالت الزيديّة والمعتزلة يجب الامر بالمعروف

und Verbieten in allen seinen Stufen, von der milden Ermahnung bis zum hochnotpeinlichen Verfahren, »allgemeine Pflicht (*ʿâmm*, Gegensatz zu *ḫâṣṣ* = einer besonderen Instanz reserviert), einerlei, ob es derzeit einen Imâm gibt oder nicht«. Als Träger dieser Pflicht wird ausdrücklich »jeder *mukallaf*«[1]) genannt. So weiß man nicht, was man mehr bewundern soll, die Unwirklichkeit, die jedem unter dem Gesetze stehenden Gesetzesfreund Vollmacht bis zur Vollstreckung eines eigenen forensischen Urteils verleiht, oder die Macht der Wirklichkeit, die dem Faustrecht, nur leicht islâmisch übertüncht, zur kanonischen Kodifikation verholfen hat. Das Verständnis fehlt uns um so mehr, als das römische oder modern-europäische Recht keinerlei Parallele bietet. Denn die Selbsthülfeparagraphen statuieren nur eine Erlaubnis für den Ausnahmefall, z. B. gegen Wegelagerer oder nächtliche Räuber, die der Öffentlichkeit als vogelfrei überliefert werden, sich selbst Recht zu verschaffen[2]). Von einer Verpflichtung der Privatpersonen zur Wahrnehmung des öffentlichen Interesses ist nie die Rede. Und wo das moderne Recht Einmal eine solche ausspricht: nämlich »die Anzeigepflicht bei Kenntnis des Vorhabens eines gemeingefährlichens Verbrechens«[3]), ist doch die Existenz einer zuständigen Instanz vorausgesetzt und ihr jede Exekution reserviert. Versagen somit zur Erläuterung unsere rechtlichen Vorstellungen, so helfen dagegen wieder theologische Anschauungen aus. Mir will es wenigstens scheinen, als ob sich zur Konstruktion jener »allgemeinen Pflicht« faustrechtliche Neigungen eines demokratischen Arabertums mit einem religiösen Gemeinschaftsgedanken verbunden hätten: einem Gedanken, der dem altruistischen Teil der christlichen Idee vom allgemeinen Priestertum entspricht. Wie nach der Ethik unserer Religionssozie-

---

والنهى عن المنكر على كلّ مكلّف وجوب [فرض 4911] كفاية سوى كان ثمّ امام ام لا بالقول على مراتبه . . . والسيف بعد ذلك جرحا اوّلا وقتلا ثانيا . . . وهذا الوجوب عامّ لكلّ مكلّف مع اجتماع [احصال III 4912] الشروط المذكورة اوّلا وسوى كان ثمّ امام ام لا . . . وقالت الامامية لا يجبان الا بشرط وجود الامام لان امرهما الى الامام فقط

1) D. h. jeder selbst zum Halten des Gesetzes Verpflichtete (vgl. die Nachweise bei Dozy, *Supplément* und in den Kapitelanfängen der Fiqhbücher).

2) Corp. Jur. Civ., l. 2 C, quando liceat unicuique III, 27. »Cuncti etenim adversus latrones publicos desertoresque militiae ius sibi sciant pro quiete communi exercendae publicae ultionis indultum«.

3) R(eichs) St(raf) G(esetz) B(uch) § 139. — Auf das in no. 2, 3 und unten S. 103 no. 5 Gesagte bin ich von befreundeten Juristen aufmerksam gemacht worden.

täten ohne Hierarchie jeder das Recht, die Pflicht zur brüderlichen Einwirkung haben soll, so macht das *fiqh* des kleruslosen Islâm einen Gläubigen für den anderen mitverantwortlich. Nur so läßt sich verstehen, daß ausdrücklich auch »das Heißen des Guten« gefordert wird. Daß in der Tat muslimische Theoretiker ursprünglich jedem Muslim die Funktion des Heißens und Verbietens (auf Grund von Sûra 3, 100 u. a.) zuerkennen, legte noch dem X. Orientalistenkongreß Omar Loutfy [1]) dar. *Ḥisba* »Abrechnung« heißt die Funktion, *muḥtasib* der sie Ausübende. Aber die Praxis! Bedeutet sie nicht die Aufhebung aller sozialen Ordnung? Bevor die Forderung in das Gebiet der ethischen Phrase verwiesen wird, finde die Erwägung Raum, daß oft genug bei schwachem Regiment manch abgelegenes Gebiet sich selbst überlassen war. Natürlich war nicht jeder im gleichen Maße *muḥtasib*. Der war es, welcher als Haupt einer angesehenen Familie oder durch exemplarische Frömmigkeit oder durch hervorragende Gesetzeskunde Einfluß und Vertrauen genoß. Aber ihm fehlte jede staatliche Investitur. Seine Autorität war rein moralischer Art [2]), oder — theologisch gesprochen — er war nur Allâh's Mandatar (*mukallaf*). In geordneten Staatsverhältnissen ist aus der *ḥisba* ein ganz bestimmtes Amt erwachsen, dem Verwaltungsorganismus ein *muḥtasib* mit fest umgrenztem Beruf eingegliedert worden: ihm liegt die Wahrnehmung der öffentlichen Sicherheits-, der Markt-, der kirchlichen Sittenpolizei ob [3]).

b) In zaiditischen Schriften findet sich die Bezeichnung *muḥtasib* des öfteren. Schon bei al Hâdî. Er führt in der Imâmenliste nach Aufzählung der drei Patriarchen ʿAlî, al Ḥasan und al Ḥusain die übrigen von Zaid an unter der Überschrift auf: »Die von ihrer beiden Nachkommenschaft auftraten als die Imâme, die gereinigten (Sûra 33, 33 s. oben S. 19 u. 24), die Standhaften Gottes, die *muḥtasib* [4]).« Ob

[1]) *Essai sur la Justice chez les Arabes avant l'Islamisme*, chap. IV in Actes du X. Congr. Int. d'Orient, 1894. 3. Partie, Sect. III, p. 111—117.

[2]) Vgl. auch unten S. 97, no. 4 Schluß (auf S. 98).

[3]) Omar Loutfy a. a. O. p. 114; vgl. die Nachweise bei E. W. Lane s. v.; Behrnauer Journ. As. 1860 II, 119—190, 347—392, 1861, I 1—76 und für neuere Zeit bei Th. P. Hughes, *A dictionary of islam*, London 1896 s. v.

[4]) *k. al aḥkâm*: Cod. Caprotti-Griffini fol. 9 b; Münch. c. arab. Gl. 71 (noch unfoliiert) Blatt 6 a. امامة الحسن والحسين الامامين الطاهرين سبطى الرسول . . . المفضّلين من قام من ذرّيّتهما من الائمّة . . . C-Gr. 10 a; Mü. 7 a et mox المطهّرين الصابرين [Münch. الطاهرين] لله المحتسبين مثل زيد بن علىّ . . الخ. In den ganz kurzen, den einzelnen Namen beigefügten Charakteristiken kehrt dann *muḥtasib* häufiger wieder neben allgemeinen Ausdrücken wie: *muǧtahid* oder *ṣâbir lillâh*, *šahîd*, *fâḍil*, *ʿâlim*, *qâ'im biḥuǧǧat Allâh* etc.

er hier mit *muḥtasib* etwas besonders Unterscheidendes aussagen, etwa einen Abstand zu den Voraufgehenden markieren will, ist um so weniger zu entscheiden, als bei diesen ein korrespondierendes Wort fehlt. In späteren Werken bezeichnet *muḥtasib* einen Prätendenten, dem die zum Imâmat legitimierenden persönlichen Eigenschaften und Erfolge versagt bleiben. Wir lassen uns von der *tatimma* in das 6. Jahrhundert H. führen. Die Vita des Imâm al Mutawakkil ʿalâ ʾllâh Aḥmad b. Sulaimân b. al Muṭahhar b. ʿAlî b. an Nâṣir b. al Hâdî, der i. J. 566/1170 starb, beginnt mit den Worten: »Vor [1]) ihm war ʿAlî b. Zaid [ebenfalls ein Nachkomme al Hâdî's] als *muḥtasib* aufgetreten.« Die Zaiditen waren nämlich wieder einmal im Tiefstand. Das eigentliche Jemen war ihnen entrissen. Untätig saßen die Banû al Hâdî in der Stammfeste Ṣaʿda. Unser Aḥmad, der spätere Imâm, bringt frisches Leben hinein. Echt arabisch: durch eine anfeuernde Qaṣîde. Die schießt dem ʿAlî b. Zaid in die Glieder, »treibt ihn an, sich zum *iḥtisâb* zu erheben«. Aḥmad und zwei seiner Brüder springen ihm bei. Qabîlen von Hâmdân, Ḫaulân u. a. schließen sich ihm an. Aber das Feuer verpufft bald. Zuerst gegen Ṣanʿâʾ zu ziehen, »weil das die Wurzel sei«, wie ihm Aḥmad geraten hatte, scheint er nicht zu wagen. Ohne etwas ausgerichtet zu haben, wird er getötet. »Dann trat nach ihm der Imâm Aḥmad b. Sulaimân auf.« Außer seinem Mißerfolg beim »Ausziehen« hat ihm noch ein anderer Mangel die Anerkennung als vollgültiger Herrscher verwehrt. »Er war klein in der Wissenschaft, so daß er nur ein Drittel oder ein Viertel vom ehrwürdigen Qor'ân auswendig wußte« (vgl. oben S. 70/71). Synonym zu *muḥtasib* wird *muqtaṣid*, der »Mittelmäßige«, gebraucht. So wird im *Überströmenden Meer*, wenigstens nach einigen Handschriften, der Nachtrag zur Imâmenliste, der diejenigen ʿalidischen Prätendenten aufführt, denen der volle Imâmatscharakter nicht zuerkannt wird, mit dem Stichwort

---

[1]) Berl. 9665, fol. 54 a. . . وكان قام قبله محتسبا علىّ بن زيد . . . بن الهادى . . . et mox حتّه ذلك على القيام بالاحتساب وكان قليل العلم حتّى انه لم يكن يحفظ الا ثلث القران الكريم او ربعه فسار اليه الامام احمد بن سليمان وقام بمعونته هو واخواه يحيى وعبد الله وغيرهم من خيل ورجل واقرّه (s. p.) واجتمع اليهم القبائل من هَمْدان وخَوْلان وسائر قَحْطان فكان منه انه تقدّم الى شطب وكان الامام احمد بن سليمان عم اشار عليه ان يتقدّم الى صنعاء اوّلا لانها الاصل وغيرها يصلح تبعا (? s. p.) فجرى عليه من القتل هنالك ما جرى فقام بعده الامام احمد بن سليمان عم

eingeführt: »Dâʿî, die keine Imâme, sondern *muqtaṣid* sind«[1]). Es sind verschiedene Traktate über die staatsrechtliche Stellung eines solchen Muḥtasib erschienen. Dem andernorts (»Der Islam« II, S. 65/66) gegebenen Résumé der zaiditischen *k. as sijar* fügt es sich gut ein, wenn die anonyme Glosse Berl. 4944 (aus dem X. Jahrhundert H.) ihrem *k. as sijar* eine vorgefundene derartige Abhandlung anhängt mit den Übergangsworten: »Nachdem wir mit der Darstellung [der Amtsbefugnisse] der übrigen Imâme fertig sind, möchten wir die Rechte der Muḥtasib darstellen«[2]). Von den in fünf Fragen (*suʾâl*) mit mehreren Unterfragen (*masʾala*) behandelten Thesen seien die charakteristischen hergestellt: »Wenn[3]) sich jetzt (die Schrift war Gelegenheitsschrift) die Frage erhebt, ob wir jemand kennen, der zur Regierung nach unserm Tode taugt, so ist, falls wir jemanden kennen, weiter nachzuforschen, ob als *sâbiq* oder als *muḥtasib*.« Entscheidend dafür ist das Ergebnis der Untersuchung über die bekannten geforderten Eigenschaften, unter denen das »Wissen« wieder stark betont wird. Wichtig ist, daß der Verfasser meint: »Wir machen für das *iḥtisâb* nicht die Herkunft aus dem Prophetengeschlecht zur Bedingung, wiewohl nach unserer Ansicht ein daraus Auftretender der würdigere ist«[4]). Die Vollmacht[5]) des Muḥtasib ist nur konservativer Art. Initiative

---

[1]) S. »Der Islam« II, S. 61 no. 1; Zur Synonymität von *muqtaṣid* und *muḥtasib* vgl. unten S. 98, no. 1, Z. 1.

[2]) Berl. 4944, fol. 73 a (s. auch Ahlwardt zur Stelle) فصل ولما فرغنا من ذكر سائر الائمة راينا ان نذكر احكام المحتسبين. Der wörtlich übernommene Traktat ist nicht mehr näher zu datieren, da nur der (häufig wiederkehrende) Ehrenname al Manṣûr billâh bei dem Verfasser angegeben ist, genau wie in Brit. Mus. Suppl. 413, III nur an Nâṭiq bil ḥaqq. Welcher? Etwas irreleitend ist der Titel hier: *tanqîḥ al albâb fî aḥkâm as sâbiqîn min ahl al iḥtisâb*. Zu übersetzen ist etwa »hervorragende« Muḥtasib im Gegensatz zum Muḥtasib im weiteren Sinn, wie es jeder Muslin sein soll. Eine Bedeutung wie »frühere, ehemalige« wird durch den Inhalt nicht gerechtfertigt.

[3]) Berl. 4944, fol. 73 a. . . . هل نعلم (s. p.) فى ايّامنا هذه من يصلح بولى الامر بعدنا ام لا فان كان[a] نعلمه (s. p.) فهل نعلمه (s. p.) سابقا او محتسبا

[4]) ibid. fol. 74 a. . . وإنْ كنّا لا نعتبر فى الاحتساب المنصب النبوّى وان كنّا نقول ان القائم منهم اولى

---

[5]) ibid. fol. 73b. ما الذى يجوز له من التصرّفات والافعال والذى يجوز له بل يجب عليه اذا راحت عليه النهى عن المنكر بلسانه وسيفه على مراتبه والامر

[a]) cf. Glossar. zu Ṭab. I, 1838, 5.

wird ihm nicht zugestanden. Im einzelnen ist er nach außen gegen den Feind, nach innen gegen unbotmäßige Bürger auf die Defensive beschränkt. In der internen Verwaltung, z. B. der Wege, öffentlichen Gebäude, Stiftungen liegt ihm nur die Erhaltung des status quo ob. Ausdrücklich wird ihm jedes Verfügungsrecht über den Staatsschatz abgesprochen [1]). Dem *sâbiq* reserviert werden vier Funktionen: die Leitung des Freitagsgottesdienstes [2]), die Konfiskation von Vermögen, der Offensiv- und Eroberungskrieg und die Exekutionsgewalt besonders die Verhängung der Todesstrafe gegen den, der sich gesetzlichen Strafen entzieht [3]). »Diese Dinge stehen nur den hohen Imâmen (*sâbiq*), nicht dem Verweser (*muḥtasib*) zu.« Vom Standpunkte der Raʿîja aus gesehen, ergibt sich für diese eine Verpflichtung nur insoweit, als sie eine Unterstützung seiner rein konservativen prohibitiven Maßregeln ist [4]). Vor allem sind seine Festsetzungen nur von

---

بالمعروف بلسانه دون سيفه وسدّ الثغور وتجييش الجيوش لدفع عن المسلمين وحفظ ضعيفهم . . . . . et mox وحفظ الاوقاف وتفقّد المناهل والمساجد والسبيل والمنع من التظالم واما ما يختصّ به السابق فانه يختصّ باربع خصال (s. p.) اقامة الجمع واخذ الاموال كرها وتجييش الجيوش لفضّ (لعصط Cod.) الظالمين واقامة الحدود على من وجبت عليه وقتل من امتنع من الانقياد لها فهذه لا تكون الا للائمّة السابقين دون المحتسبين

1) fol. 73 b paenult. هل الى هذا المحتسب ما الى السابق بما يتعيّن لبيت المال . . . et mox . . والجواب عن ذلك ان المحتسب لا ولاية له على شيء من اموال الله سبحانه وتع ولا يجوز له قبضها الا ان ياذن له اربابها ويامروه بذلك

2) und das damit verbundene Selamlik, s. C. NIEBUHR, *Reisebeschreibung* I, 423 ff.

3) Dies letzte Reservatrecht verträgt sich nicht gut mit der oben (S. 96 no. 5, Z. 2) dem *muḥtasib* zugestandenen »Schwert«vollmacht. Das Hauptgewicht scheint die spitzfindige Konstruktion auf das امتنع zu legen, das auch zu اقامة الحدود hinzuzudenken ist. Denn das dazwischen Stehende soll Ein, der vierte, Punkt sein.

4) fol. 74 b. هل يستوى حال السابق والمقتصد فى الزام الغير فتاويهما ام يختلفان فى ذلك فالجواب عن ذلك ان حال السابق والمقتصد مختلف فى ذلك فان للسابق ان يلزم الغير فتواه لان ذلك لقضائه فالحكم له اقوى وليس ذلك للمقتصد ولان الزام السابق حكم على من الزمه وله عليه ولاية فما الجامع بين السابق والمقتصد واما ما يتعلّق بباب المقتصد

Fall zu Fall gültig. Verordnungen, »die auf die Dauer und die Wiederholung gehen«, stehen ihm nicht zu. Denn gedacht wird das *iḫtisâb* als das Interim eines Verwesers, der beim »Erscheinen« des *sâbiq* zurücktritt, »da das Imâmat die allgemeine Machtfülle Einer bestimmten Person (einer Person von den Personen) ist [1]).«

§ 2. Einer bestimmten Person! Zu tief wohnt der islâmischen Idee vom Staate, der die sichtbare Erscheinung und Hypostase der Weltreligion sein soll, die These von der una eccelesia catholica inne, als daß auch nur die geringste Sekte die Fiktion aufgeben möchte, daß ihr Imâm der Emir der Gläubigen sei, geschweige denn, daß sie innerhalb ihres Kreises mehrere Imâme zu Einer Zeit anerkennen könnte. Eigenartig, welch abstruse Konstruktionen die Juristen oft machten, um ganz veränderte Zeiten mit 'Umar's Protest am »Hallentage« gegen die »zwei Schwerter in Einer Scheide« in Einklang zu bringen. Da wird naiv das Zurücktreten des Späteren gefordert oder des »Übertroffenen«. Sind beide gleichzeitig aufgetreten und in gleicher Weise würdig, so denkt man wohl, noch naiver, an zuvorkommenden freiwilligen Verzicht des Einen. Bald wird Absetzung beider und Wahl eines dritten erheischt, bald nach dem Los gerufen. Harmonisten helfen sich mit der Unterscheidung Imâm des Wissens und Imâm des Schwertes [2]). Einige Ḫârigiten scheinen für solchen Fall Republik

---

الذى هو فيه فالواجب على الجميع التزامه لما يتعلّق بامره من دفع الضرر ورفع المنكر الذى تجب فيه المعاونة لان هناك له ولاية وانما يجب ذلك الوجوب فرض المعاونة على البرّ والتقوى

[1]) fol. 73 b unten. [Cod. طور] هل ينعزل المحتسب المقتصد عند ظهور السابق ام لا والجواب عن ذلك ان هذا السؤال يشتمل على مسألتين الاولى منهما هل ينعزل المحتسب عند ظهور السابق ام لا والجواب انه ينعزل لان الامامة رئاسة عامّة لشخص من الشخوص فى الدين والدنيا ولا يكون ذلك الا بما ذكرنا المسألة الثانية قالوا ايدهم الله هل تقرّ احكامه ام لا والجواب ان احكامه مقرّرة لانه عقدها (s. p.) على وجه يجوز له التصرّف بل يجب عليه الا ما يتعلّق بالاستدامة والاستمرار فامره الا للامام السابق

[2]) Im *Überströmenden Meer* sind diese Sätze zusammengestellt und angenommen. Nur das Ordal des Loses ist ausgeschlossen. Wenn sich aber die Harmonistik in ein angebliches Wort des Zaid kleidet: »Wer den hl. Kampf mit dem Schwerte will, der komme her zu mir; wer das Wissen will, der komme zu meines Bruders Sohn« (Ǧa'far aṣ Ṣâdiq), so wäre damit ja gar der Zwölferimâm neben dem Zaiditenimâm anerkannt. Vor lauter

gefordert zu haben.[1]) Und doch hat auch hier die Wirklichkeit ihr Recht gefordert. Ganz so wie der katholische Mâwardî (S. 8 ff.) spricht doch der katholische Îğî nicht mehr, hatte es freilich auch zu sehr miterlebt, daß »die Regierung der entfernten Distrikte dem Einen nicht möglich war« (S. 306). (Er war ja auch ehrlich genug zu schwanken, ob man acht oder nur fünf Punkte zur Qualifikation des Herrschers fordern solle, da »das *iğtihâd* und die regierungsfähige Einsicht und die Tapferkeit sich nicht fände« (S. 302). Und wenn auch bei den Ḫâriğiten — es handelt sich da im wesentlichen um den Kriegsimâm — die berberische Ibâḍiten*ʿaqîda* behauptet: »Niemand von uns sagt, daß sich zwei Sultane in Ein Regiment (*sîra*) teilen [können]«[2]), so hat doch der Ibâḍit ʿAbdalʿazîz b. Ibrâhîm al Muṣʿabî den übrigens häufig genug eingetretenen Fall vorgesehen, daß ein Heer uneins wird. Und ausdrücklich gestattet, gebietet er, daß jeder Teil seinem Imâm gehorche[3]). Daß auch Zaiditen sich theoretisch mit dem Stand der Dinge abfanden, geht wenigstens aus gelegentlichen Nebensätzen hervor. Bei der geringen Machtfülle des *iḥtisâb* wird es gestattet, ja für eventuell notwendig erklärt, daß mehrere *muḥtasib* zu Einer Zeit an

---

Meinungen hat man keine Meinung: Berl. 4895, fol. 203 a; Ambros. N. F. A. 58 (bei GRIFFINI in R. St. Or. III. p. 574), fol. 279 b. ولا يصحّ امامان للاجماع يوم السقيفة حين قال ٢ [عُمَرُ v. supra p. 61 no. 4; سيفان فى غمد اذا لا تصلحا[a] فان اتّفقت دعوتان من صالحَين عُمِل بالاولى فقط فان اتّفقا فبالافضل فان استويا سلّم احدهما للاخر (sqq. secundum Berl. sol.) الجبّائىّ [الـ]شـ[افعىّ] بل يقرع بينهما قلنا القرعة غير معتمدة فى شىء من الشرع فان تنازعا بطّلا [s. p.] جميعا وصار الحكم لغيرهم فى الاختيار والقاعد امام علم والقائم امام سيف ومنه قول زيد بن علىّ من اراد الجهاد بالسيف فالىّ ومن اراد العلم فالى ابن اخى يعنى جعفر بن محمّد . .

1) Scheinen! Es ist ja immer mißlich, bloß auf Angaben der Symboliker angewiesen zu sein. Wollten Hišâm al Fûṭî und Abû Bekr al Aṣamm beide in Zeiten der Uneinigkeit das Chalifat nicht besetzt haben (Šahr. 50/51) oder letzterer gerade nur unter solchen Verhältnissen (*mawâqif* 297)?

2) Bei A. DE C. MOTYLINSKI a. a. O. p. 516.

3) *k. an nail wa šifâ 'al 'alîl.* Kairo 1305, II, 295.

---

a) Codd. يصلحان. Schon Herr Prof. GRIFFINI machte mich aufmerksam und teilte mit, daß der Mailänder Commentar ibid. يصلحا hat. (Oder sollte zu lesen sein اذًا لا يُصْلِحَانِ)

verschiedenen Stellen wirken. Eingeführt wird diese Frage: »Ist das *iḫtisâb* mehreren gleichzeitig gestattet und ist die räumliche Entfernung [dabei] Bedingung, wie es bei denen heißt, die solches bei den *sâbiq* erlauben?«[1]) Kurzgefaßte Sätze der Theoretiker sind freilich vom Schlage dessen bei an Naḥwî: »Dem Imâm darf kein Prätendent (Werber), der [für sich] den Zuspruch erhielt, vorauf gehen, weil zwei Imâme nicht gestattet sind«[2]). Unser Systematiker hat gut konstruieren. Sein Kommentator aṣ Ṣu'aitirî hat auf die mancherlei aus der Wirklichkeit erwachsenen Bedenken einzugehen. Die Art, wie er es tut, kann oder will die These nicht retten. Er läßt den Kommentator von al Uṭrûš, den Muḥammad b. Ja'qûb al Hausamî (»Islam« II, 62 no. 5, vgl. oben S. 61, no. 4) zu Worte kommen: »Die[3]) Qâsimiten lehren: Das Imâmat des Nâṣir lil ḥaqq (al Uṭrûš) datiere erst seit dem Tode al Hâdî's; unsere Leute aber, die Nâṣiriten, behaupten das Imâmat des Nâṣir lil ḥaqq, und daß er der Übertreffende war.« Damit sind aber nicht nur zwei Imâme, sondern zwei Zaidîja's zugestanden, die kaspischen Nâṣiriten und die jemenischen Qâsimiten, die denn auch der Enzyklopädist gewissenhaft bucht[4]). Hier haben wir also wirkliche innerzaiditische »Sekten« im staatsrechtlichen Sinn, ein Schisma. Eiferer haben daraus auch juristisch-theologische Sekten gemacht, wie uns denn andernorts eine heftige erbrechtliche Fehde und Differenzen über die rituelle Schlach-

---

[1]) Berl. 4944, fol. 73 b. هل يجوز الاحتساب لاكثر من واحد فى الوقت الواحد فهل يشترط تباين [s. p.] الديار كما قيل فيمن اجاز ذلك فى السابقين والجواب انه يجوز قيام جماعة فى وقت واحد فذلك جائز بل واجب ان أُحيِيَ [s. p.; احوج pro] . . . ولا بدّ من تباين [بيان .Cod] الديار

[2]) s. oben S. 80, no. 3, Z. 4/5.

[3]) Berl. 4883, fol. 376 b. [Cod. امامين] فان قيل انه اذا قلتم لا يكون †امامان فى وقت واحد كيف يكون ذلك كلّه قلنا اما القاسميّة فانهم يقولون ان امامة الناصر للحقّ انعقدت بعد وفاة الهادى واما اصحابنا الناصريّة فانهم يقولون بامامة الناصر للحقّ وانه كان الافضل

Übrigens hilft die erste Ausrede gar nicht über die Schwierigkeit hinweg. Wenn Uṭrûš' Imâmat von 298—304 gezählt wird, wo bleibt dann das ganze Pontifikat von al Murtaḍâ, den alle Listen führen?

[4]) Berl. 4908, fol. 45 a; 4909, fol. 70 b. — Hier mögen die Namen der innerzaiditischen Gruppen Platz finden, die dort registriert werden: 1. Ğârûdîja. 2. Butrîja-Ğarîrîja-Sulaimânîja. 3. Ableger der Ğâr.: a) Muṭarrifîja, b) chiliastische Ḥusainîja, c) Muḫtari'îja (theistische Gegner der Muṭarrifîja). 4. Nâṣirîja. 5. Qâsimîja.

tung begegnen werden. Aber die meisten haben sich bereit gefunden, dank zumal den ausgleichenden Bemühungen von al Mahdî lidîn Allâh Muḥammad b. al Ḥasan (s. oben S. 56 u. 62), solche Differenzen zu übersehen und jeder in dem Haupt des anderen Gemeinwesens den gleichberechtigten Herrscher, den summus episcopus einer Landeskirche vom selben Bekenntnisstand zu achten, eine Gegenseitigkeit, die ihren formellen Ausdruck gefunden hat in einem dem Uṭrûš zugeschriebenen Wort: »Wer in seinem (al Hâdî's) Lande lebt, folge seinem Aufruf, wer in meinem, dem meinen.«[1]) Und sie haben nicht aufgehört, sich als eine Einheit zu fühlen. Für die Folgezeit führen die Imâmenlisten bald Jemeniten, bald Dailamiten, bis im sechsten Jahrhundert das Nordreich definitiv verschwindet. Es laufen aber nicht etwa zwei parallele Imâmenreihen nebeneinander her. Das haben die Ansprüche, die an die Person des Imâm gestellt wurden, verhindert. Zu häufig waren die Hâdî und Uṭrûš nicht. So kann unser dailamitischer Imâm an Nâṭiq die gleichzeitigen politisch wie wissenschaftlich bedeutungslosen Nachfolger des Aḥmad an Nâṣir b. al Hâdî mit dem schlichten »Befehlshaber zu Ṣa'da« abtun[2]). Nicht etwa aus Rivalität. Denn auch die Jemeniten wie Ḥamîd oder der Enzyklopädist haben sie in ihren Listen nicht nachgetragen. Wie sie gegen al Mu'aijad und an Nâṭiq abfielen, so konnte auch später mancher kleine selbständige Saijid nicht aufkommen gegen den Bevorzugteren, der auch als Pontifex und Schulhaupt für alle zaiditisch Gesinnten die geistige Einheit vertrat, vertrat durch persönliche maßgebende Pflege des geistigen Besitzes, der der Zaidîja seit den Tagen seiner Suche erwachsen war: eines mu'tazilitischen *kalâm* und eines eigenen gegen den übrigen Islâm bestimmt abgegrenzten juristischen *madhab*, der eine eigene Darstellung verlangt.

Schluß.

Der Imâm ist der Chalif, der Stellvertreter des Gottgesandten auf Erden, ist das sichtbare Haupt der ecclesia visibilis, der Repräsentant ihrer gesamten Ordnung, beides der iura in sacra und iura circa sacra, ist der Führer der ecclesia militans. Das 'alidische Programm beschränkt diese Würde auf 'Alî und seine Nachkommen, zumal von der Pro-

---

[1]) Berl. 4883, fol. 376 a. قول الناصر عم فى يحيى بن الحسين من كان فى ناحيته فليجب دعوته ومن كان فى ناحيتنا فليجب دعوتنا

[2]) Schluß der Vita von an Nâṣir Aḥmad b. al Hâdî, Berl. 9665, fol. 42 a; 9666 pg. 69; Lugd. 1974, fol. 60 b. . . وولاة الامر بصعدة الى يومنا هذا هم اولاده

phetentochter. Die islâmische Geschichte ist dieser These wenig günstig gewesen. Die *šî'at 'Alî* blieb eine unterdrückte ecclesiola in ecclesia, eine unstet-flüchtige *dâr al islâm*, die sich in der großen Muslimenwelt wie in einer *dâr al ḥarb* fühlte. Solche Ungunst machte die Menschen mürbe und modifizierte ihre Lehren. Von der rauhen Wirklichkeit betrogen, flüchtete man sich zu Tröstungen der Phantasie. Man verehrte Märtyrer und Verschollene als Mahdî und erwartete gläubig ihre Parusie, heftete die träumende Hoffnung an Männer, die ängstlich zu Hause saßen, oder unmündige Kinder und verstand sich knirschend zum Gehorsam gegen unbotmäßige Thronräuber: Umaijaden, 'Abbâsiden, groß gewordene Emire und Türken und Mongolen. Ja auch šî'itisch gesinnte Machthaber wie die Bujiden oder die jetzigen Perserschahs sind doch nur Sultâne. Ihnen fehlt das heilige Blut. Und was an Ismaeliten, Qarmaṭen, Fâṭimiden und Ṣafawiden, an Almohaden und marokkanischen ehemaligen Sa'diten oder jetzigen Šarîfiten zu Thron und Kanzel — oder zu flüchtigen Schreckensherrschaften — gelangte: es stammt alles aus dem geheimnisvollen Dunkel, wo der Verborgene Imâm wohnt und setzt sich in die Welt durch wunderliche Abenteuer oder Totenauferstehungen von zweifelhafter Beglaubigung. Und paßt so wenig zum Geist des Islâm, der die Welt im offenen Kampf erobern wollte. Einzig die Zaiditen sind (neben den kurzlebigen Idrîsiden) dem Prinzip vom sichtbaren Papst und Kaiser aus dem hl. Hause gleichmäßig treu geblieben. Und wenn auch in ungünstigen Zeitläuften früher wie später Versuchungen zur Modelung des Grundsatzes nicht gefehlt haben, man überwand die chiliastischen Träume der Ğârûdîja, man beruhigte sich nicht bei den Kompromissen der Ṣâliḥîja. Man suchte und fand immer wieder Konradine von Fleisch und Blut, die auszogen, ihr vermeintliches Erbe mit dem Schwerte zu gewinnen. Es ist nicht zufällig, daß sie schließlich in Arabien selbst landeten und leben. Denn was uns entgegentrat, mutet an wie ein Stück echten Arabertums in islâmischer Modifikation. Durch das *dîn* blickt überall die *murûwa* [1]) hindurch: die Anhänglichkeit an das Haus 'Alî nicht nur religiöses, weltfremdes, der Exaltation ausgesetztes Postulat, doch auch nicht bloßes Pochen auf seinen Adel. Der Imâm ein frommer Geistlicher und echter Ḥamâsaheld zugleich; ein Schriftgelehrter wohl, der aber nicht intolerant seinen esprit verkümmern zu lassen braucht und noch etwas in sich hat von *adab* und *ḥilm* [2]). Jemand, der diesem Ideal entsprach oder nahekam, der Araber blieb und doch religiöser Führer ward, mochte arabische Stämme, die unfähig sind,

[1]) Vgl. I. Goldziher, *Muhammedanische Studien* Bd. I, Halle 1889, S. 1 ff.
[2]) ibid. S. 221 ff.

ein Reich zu gründen [1]), zu einer Einheit zusammenschließen. Eine Einheit freilich, die oft genug zerriß, sobald der Mann der sammelnden Kraft fehlte. Ideal mit Unterbrechungen! Wenn es selten ganz und oft gar nicht erreicht ward, wenn anderseits die Literatur keine Unterbrechung erlitt und in den großen Zügen sich gleich blieb — eine Tatsache, die berechtigte, ja verpflichtete, die Literatur vieler Jahrhunderte nebeneinander zu verwerten — so verdichten sich doch die bereits angedeuteten Bedenken zu der Schlußfrage: Hatten wir es — alles in allem genommen — am Ende doch mit einer staatlichen »Pflichtenlehre von ganz idealem Charakter«[2]) zu tun? Bedarf somit die Überschrift: Staatsrecht der Zaiditen einer Entschuldigung? Sie bedarf ihrer. Man wird sie ihr aber um so eher gewähren, als man sich der Beobachtung nicht entziehen kann, daß alle Staatslehre bis in junge Zeiten ein Sonderling unter den Wissenschaften geblieben ist [3]). Ist es doch auffällig, daß gerade die Standardwerke über staatliche Dinge von Philosophen, Theologen und Tendenzpolitikern stammen: den Plato, Augustin, Hobbes, Macchiavelli, Hegel, Stahl.... Es ist gleich auffallend, daß die für Recht und Staatskunst so hochbegabten Römer keine staatsrechtliche Synthese hinterlassen haben. So wird man es den Zaiditen verzeihen, daß sie dazu neigten, statt des diplomatischen Befundes ein Programm: wie es von Rechts wegen sein sollte, ins Auge zu fassen. Daß sie die Wirklichkeit nicht ignorierten, durften wir doch des öfteren beobachten. Insonderheit aber widerspricht es den Begriffen Staat und Staatsgewalt nicht, daß soviel von den Pflichten des Herrschers die Rede war, daß ihm auferlegt wurde, »die Herrschergewalt nur nach bestimmten Rechtsnormen auszuüben«[4]). Und wenn diese Rechtsnormen in Gestalt religiöser oder ethischer Grundsätze — über deren Wert hier nicht geurteilt sei — auftreten, so fehlen solche doch auch in den römischen und modernen Codices [5]) nicht, sind aber an ihrem echten Platze in einer Staatsgemeinschaft, die — das soll hier weder Lob noch Tadel sein — religiöse Zwecke hat. Und schließlich wird es doch für die Zaiditen unserer und späterer Zeiten

---

[1]) b. Ḫaldûn (ed. Quatremère) I, 273, vgl. A. v. Kremer, *Ibn Chaldun und seine Kulturgeschichte der islamischen Reiche*, S. B. W. A. Philos.-Hist. Classe 1879, Bd. 93, S. 629.

[2]) Vgl. oben S. 71 no. 4.

[3]) Vgl. R. v. Mohl, *Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften.* Erlangen 1855—58, Bd. I, S. 22 ff., 217 ff.; G. Jellinek a. a. O. S. 49 ff.

[4]) Vgl. E. Loening in »*Handwörterbuch der Staatswissenschaften*«. 2. Aufl. Jena 1901. Artikel: Staat, Nr. 3: Staatsgewalt und Recht, Bd. VI, S. 927.

[5]) Vgl. das »contra bonos mores« in l. 15 D. de cond. inst. XXVIII, 7. Weitere Belege, bes. zum modernen Recht s. bei Rud. Stammler, *Die Lehre von dem Richtigen Rechte.* Berlin 1902, 47 ff.; 330 ff.

darauf ankommen, daß sie Imâme finden, die der geforderten *ṣifa* entsprechen und so imstande sind, sich eine ergebene Raʿîja zu erziehen auch in ungünstigen Verhältnissen, wenn günstigere wieder Imâme eines Zaiditenstaates erleben sollen.

Beilage 1.

Abû Ṭâlib an Nâṭiq († 424/1033), at taḥrîr, kitâb as sijar, bâb 1—3. Berl. 4877, fol. 184 a—185 a; Brit. Mus. Suppl. 340, fol. 180 b—181 a.

كتاب السير[a]

باب صفة الامام الذى تجب طاعته الامام الذى تلزم المسلمين طاعته يجب ان يكون بعد امير المؤمنين علىّ[b] عم من ذرّيّة رسول الله صلعم[c] وذرّيّته هم الحسن والحسين[d] هذا اذا لم يكن الامام منصوصا عليه كامير المؤمنين علىّ عم فامّا اذا كان منصوصا عليه فان النصّ لا يعتبر معه النسب ويجب ان يكون عالما بما يحتاج الى معرفته من اصول الدين وفروعه والمراد بهذا ان يكون مع علمه باصول الدين من اهل الاجتهاد فى الفروع ويجب ان يكون ورعا تقيّا والمراد به ان يكون مؤدّيا للواجبات كافّا عن المحرّمات عدلا مرضيّا فى طريقته ويجب ان يكون شجاعا سائسا والمراد به ان يكون له من ثبات القلب والعلم بتدبير الحروب وسياسة الجمهور ما يصلح معه ان يكون مدبّر الجيوش وزعيمهم فى الحروب مستقلّا بتدبير امر الرعيّة ويجب ان يكون سخيّا[e] بوضع الحقوق فى مواضعها ولا[f] يشحّ ببذل الاموال فى الجهات[g] التى تقتضى مصالح المسلمين بذلها فيها ولا[h] يمنع شيئا منها † فمن جمع[i] هذه الخصال يصلح للامامة فاذا باين الظالمين[k] وترشّح للقيام بما يقوم به الائمّة[b] من امر[b] الامّة ودعا الى نصرته ومبايعته

---

a) Berl. السيَرِه b) Berl. om. c) Codd. صلى الله عليه; Berl. add. واله
d) Brit. add. عليهما السلام وولدهما فيجب ان يكون هو من ولدهما والمراد بذلك ان ومعناه ان يكون من ولد الحسن والحسين
e) Brit. add. يكون سمحا f) Brit. فلا g) Berl. الجهه h) Berl. om. و i) Berl. فيه
k) Berl. الظالم . . lac. . . . فاذا

لينهض بذلك على الوجه الذى يمكن فقد انعقدت امامته ولزم المسلمين ان يبايعوه ويطيعوه فيما تلزم المامومَ طاعة الامام فيه

باب ذكر ما على الامام ان يسير به فى رعيّته وما له فعله بعد انعقاد امامته وما ليس له فعله يجب على الامام ان يسير فى الامّة بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر والانتصاف للمظلوم من الظالم واقامة الحدود على من وجبت[l] عليه من شريف او دنىّ قريب الرحم او بعيدها وان يشتدّ غضبه على من عصى[m] الله ولو كان اباه او ابنه او غيرهما من قريب[n] او بعيد[o] وعليه ان ياخذ اموال الله من كلّ من وجبت عليه ويضعها فى مواضعها غير حائف ولا محابٍ وان يحكم فى رعيّته باحكام الله تعالى ويعدل فى الحكم ويساوى بينهم فى قسم[b] الفىء والمراد به ان يساوى بين المستحقّين فيما استحقّوه ولا يبخس احدا منهم حقّه وان[p] يقرّب اهل الدين والفضل ويتعهّد اهل المسكنة والفقر ويعينهم ويعلّمهم ما يحتاجون اليه فى الدين وان يسهّل حجابه على[q] رعيّته ولا يحتجب عنهم[r] احتجابا يؤدّى الى الاضرار بهم فى مصالحهم ويجوز للامام ان يستعين بالمخالفين والفاسقين الذين يتّبعونه اتباعا يتمكّن[s] معه من اجراء احكام الله فيهم واقامة حدوده عليهم على من† يمتنع عليه ولا يلتزم[t] طاعته من الكفّار والبغاة اذا كان معه طائفة من المؤمنين قال القاسم عم يجوز للامام ان يستعين بالمشركين على جهاد من يباينه ولا يجوز للامام ان يتنحّى عن النظر فى امر الامّة ويعتزل التصرّف فيما يتصرّف فيه الائمّة وهو يجد من يعينه على القيام بامره ويجاهد معه ويأتمر له ويغلب على ظنّه انّهم يستقلّون بمعاونته[u] ونصرته فان لم يجد من يستقلّ بذلك جاز له ان يعتزل الامر والاسير اذا ظفر به الامام فان كان قتل احدا من المسلمين قُتل به وان جرّحه اقتصّ منه له وان لم يكن فعل شيئًا من ذلك حبسه الامام الا[v] ان يظهر منه قبل حبسه كيد للمسلمين وقصد الى الاضرار بهم والحرب قائمة بينه وبين اعدائه

l) Berl. يحب m) Berl. يعصى n) Brit. sub خ add. الرحم o) Brit. sub خ add. ها p) Berl. om. أن q) sic. Brit. sub. خ; in textu عن; Berl. lac. r) Berl. عليهم s) Berl. يمكن t) Berl. يغى عليه مما يلزم u) Berl. ل pro ب v) Berl. الى

فانه يجوز له قتله والتجاسوس ان ثبت انه قتل بجساسته احدا[w] قتل والا حبس

باب ذكر[b] ما يلزم الرعيّة للامام ويجب على الامّة ان ينصروا الامام[x] ويوازروه ويعينوه على امره ويحرم عليهم ان يخذلوه ويلزمهم ان يطيعوه فيما اوجب الله عليهم[b] طاعته فينقادوا لاحكامه وينهضوا اذا استنهضهم لقتال اعدائه ويقاتلوا من يامرهم بقتاله ويسالموا من يسالمه ويعادوا من يعاديه ولا يكتموه شيئا يحتاج الى معرفته وان ينصحوه[y] سرّا وجهرا† وان لا[z] يمتنعوا من بيعته ومن امتنع من بيعة الامام طُرحت شهادته واسقطت عدالته وحُرم نصيبه من الفيء ومن ثبط غيره عن بيعته وجب ان يؤدّب فان انتهى والا حبس او نفى من بلدان المسلمين على ما يراه الامام ولا يحلّ لاحد الفرار من الزحف ولا الانحراف عن العدوّ الا تحرّفا لقتال او تحيّزا[aa] الى فئة ومن نكث بيعة امام فهو فاجر محكوم عليه بالفسق والخروج من ولاية الله الى عداوته

Beilage 2.

Die Imâme der Zaiditen bis 424/1033

nach

a

Al Hâdî [1]) (Nr. 1—11);
Abû Ṭâlib an Nâṭiq [2]) (Nr. 1—16);
ʿImâdaddîn Jaḥjâ b. ʿAlî al Ḥasanî al Qâsimî [3]) (Nr. 17—20).

---

w) Brit. أحدٌ x) Berl. add. ويعاونوه et mox om. ويعينوه y) Berl. om. ه z) Berl. ولا aa) Berl. متحيزا

1) Im k. al aḥkâm, Privat-Ms. Caprotti-Griffini fol. 6 b—10 b; Münch. c. arab. Gl. 71 (noch nicht foliiert) Blatt 5 a oben bis 7 b unten (Münch. c. arab. Gl. 9 ist nicht, wie in »Islam« I, 358 fälschlich mitgeteilt, das k. al aḥkâm, sondern ein Kommentar zu den aṭmâr = Berl. 4937 + 38).

2) Berl. 9665; 9666; Lugd. 1974 (ifâda).

3) Berl. 9665 (tatimma).

b

Al Faqîh Ḥamîd b. Aḥmad al Maḥallî al Hamdânî [1]), fiel 614/1217.

c

Al Imâm al Mahdî lidînillâh Aḥmad b. Jaḥjâ b. al Murtaḍâ, der »Enzyklopädist« [2]), wurde 794/1392 gestürzt und starb 840/1437 an der Pest.

NB. Die mit reinen Ziffern Bezeichneten werden in allen Listen geführt, sonst geht a auf die erste, b auf die zweite, c auf die dritte.

1. ʿAlî b. abî Ṭâlib, Vetter Muḥammad's und Gatte seiner Tochter Fâṭima, Chalif seit 35/656, gestorben zu Kûfa am 17. Ram. 40/24. Jan. 661 an den Folgen eines ḫâriǧitischen Attentates.
2. Al Ḥasan b. ʿAlî, abdiziert am 1. Rab. I. 41/5. Juli 661; gest. zu Medîna zwischen 49/669 und 51/671.
3. Al Ḥusain b. ʿAlî, gefallen am 10. Muḥ. 61/10. Okt. 681 zu Kerbelâ.
   b c) Al Ḥasan ar Riḍâ, Sohn von 2, zwischen 81/700 und 85/704 von ʿAbdarraḥmân b. Muḥammad b. al Aš'aṯ al Kindî aufgestellt (?), gestorben 96/beg. 16. Sept. 714 zu Taimâ', begraben in Medîna.
4. Zaid b. ʿAlî b. al Ḥusain (3), gefallen zu Kûfa am 2. Ṣaf. 122/7. Jan. 740.
5. Jaḥjâ b. Zaid (4), proklamiert in Baihaq, gefallen in Chorasan 125/743 (oder 126/744).
6. An Nafs az zakîja Muḥammad b. ʿAbdallâh b. al Ḥasan b. al Ḥasan b. ʿAlî, gefallen zu Medîna am 12. Ram. 145/4. Dez. 762.
7. Ibrâhîm (Bruder von 6) b. ʿAbdallâh ....., gefallen zu Baṣra am 25. Ḏu 'lq. 145/14. Febr. 763.
   c) Ibrâhîm b. al Ḥasan b. al Ḥasan b. ʿAlî, gest. 145/763 im Gefängnis des Manṣûr.
   cc) Al Ḥasan b. Ibrâhîm (7 c) entweicht 166/beg. 15. Aug. 782 aus dem Gefängnis des Mahdî.
8. Al Ḥusain b. ʿAlî b. al Ḥasan b. al Ḥasan b. al Ḥasan b. ʿAlî, gefallen zu Faḫḫ (daher al Faḫḫî) bei Mekka am tarwija-Tage, den 8. Ḏu 'lḥ. 169/11. Juni 786.
9. Jaḥjâ b. ʿAbdallâh, Bruder zu 6 u. 7, versucht sich nach der Schlacht bei Faḫḫ in Dailam 176/792, wird unter Zusicherung

---

[1]) Münch. c. arab. Glas. 86 (nur I. Band bis Nr. 11); für das Ganze vgl. Rieu zu Brit. Mus. Suppl. 533/4 (ḥadâ'iq).

[2]) Berl. 4894, fol. 65 b; 4901, fol. 20 a; 4902, fol. 278 b, (al baḥr az zaḫḫâr).

der Amnestie zurückgerufen von Hârûn ar Rašîd, endet aber trotzdem im Gefängnis.

b c) Idrîs b. ʿAbdallâh, Bruder zu 6, 7 u. 9, entkommt nach der Schlacht bei Faḫḫ nach Nordafrika, besetzt 172/788 Walîla, dann Tâhart, angeblich durch einen Emissär des Hârûn ar Rašîd noch in den 70er Jahren vergiftet.

cc) Idrîs II, Sohn von 9 b c, Gründer der Stadt Fâs (Fez), gestorben 216/831.

ccc) Idrîs III, Sohn von 9 cc (nicht in allen Mss).

cccc) Muḥammad b. Ğaʿfar aṣ Ṣâdiq, »Emir der Gläubigen« in Mekka 200/815, gestorben in Ğurğân.

ccccc) Muḥammad b. Sulaimân b. Dâʾûd 199—200/815 von Abû ʾs Serâja nach Medîna geschickt.

10. Muḥammad b. Ibrâhîm Ṭabâṭabâ b. Ismâʿîl b. Ibrâhîm b. al Ḥasan b. al Ḥasan b. ʿAlî, gestorben zu Kûfa 1. Raǧ. 199/15. Febr. 815, von Abû ʾs Serâjâ vergiftet (?) oder an einer Wunde (?).

c) Ibrâhîm b. Mûsa b. Ğaʿfar aṣ Ṣâdiq, kommt 201/beg. 30. Juli 816 nach Jemen, erobert Ṣanʿâʾ; gestorben in Chorasan.

11. Al Qâsim b. Ibrâhîm, Bruder zu 10, gestorben zu ar Rass bei Ḏû ʾl Ḥulaifa 246/860.

c) Muḥammad b. al Qâsim b. ʿAlî b. ʿUmar b. ʿAlî b. al Ḥusain b. ʿAlî, Aufstand in Ṭâlaqân 219/834.

12. Al Hâdî ilâ ʾl ḥaqq Jaḥjâ b. al Ḥusain b. al Qâsim (11) gestorben 19. Ḏû ʾlḥ 298/18. Aug. 911; begraben in Ṣaʿda.

13. An Nâṣir lil ḥaqq al Ḥasan b. ʿAlî b. al Ḥasan b. ʿAlî b. ʿUmar b. ʿAlî b. al Ḥusain b. ʿAlî al Uṭrûš, gestorben zu Âmul im Šaʿb. 304/Jan.-Febr. 917.

14. Al Murtaḍâ Muḥammad b. Jaḥjâ (12), empfängt die Huldigung nach dem Tode al Hâdî's, zieht sich schon 299/912 zurück, abdiziert förmlich im Ṣaf. 301/Sept. Okt. 913; gestorben zu Ṣaʿda 310/beg. 1. Mai 922.

15. An Nâṣir Aḥmad b. Jaḥjâ (12), proklamiert nach der Abdankung von 14, Todesjahr unsicher [1]), begraben zu Ṣaʿda.

---

[1]) Die Ifâda gibt in allen 3 mir vorliegenden Handschriften 315/beg. 8. März 927 an und berechnet ausdrücklich die Dauer seines Imâmates auf »ca. 13 Jahr« (also von 301—315); Ḥamîd (bei Rieu a. a. O.) nennt 325/beg. 19. Nov. 936 als das Todesjahr; in der Enzyklopädie schwanken die Handschriften zwischen 322 und 325. Der jemenische Annalist aus dem 12. Jahrhundert H. bringt in Berl. 9745 fol. 40 a das Todesdatum: Mittwoch, den 18. Ğumâdâ II, 322. Aber der 18. Ğumâdâ II, 322/5. Juni 934 war ein Donnerstag.

c) Ğa'far b. Muḥammad b. al Ḥusain b. 'Umar b. 'Alî b. 'Umar b. Zain al 'Âbidîn (i. e. 'Alî) b. al Ḥusain b. 'Alî aṭ Ṭâ'ir, starb um 345/956 in Ṭabaristân. Sein Sohn wurde von 16 aus Hausam verjagt.

16. Al Mahdî lidînillâh Muḥammad b. al Ḥasan ad Dâ'î b. al Qâsim b. al Ḥasan b. 'Alî b. 'Abdarraḥmân b. al Qâsim b. al Ḥasan b. Zaid b. al Ḥasan b. 'Alî, kommt 353/964 nach Dailam und Ğîlân, Herr von Hausam, gestorben 360/971. Vergiftet? von seinen Leuten?

17 a b) Al Manṣûr billâh al Qâsim b. 'Alî al 'Aijânî b. 'Abdallâh b. Muḥammad b. al Qâsim (11), tritt 388/998 in Jemen auf, erobert Ṣan'â', Sa'ḍa; gestorben 7. Ram. 393/10 Juli 1003.

18 a b) Al Mahdî lidînillâh al Ḥusain b. al Qâsim (17), gefallen im Alter von einigen 20 Jahren 404/1013 [1]).

19. Al Mu'aijad billâh Aḥmad b. al Ḥusain b. Hârûn b. al Ḥusain b. Muḥammad b. al Qâsim b. al Ḥasan b. Zaid b. al Ḥasan b. 'Alî, gestorben in Dailam 411/1020.

20. An Nâṭiq bil ḥaqq Abû Ṭâlib Jaḥjâ b. al Ḥusain, Bruder zu 19, gestorben in Dailam ca. 424/1033 [2]).

— Sehr unzuverlässig sind die Zeitangaben über 14 und 15 bei Ibn Ḫaldûn (nach aṣ Ṣûlî usw.) IV, 111.

[1]) Warum in der Enzyklopädie 17 und 18 fehlen, ist mir unbekannt. Man könnte daran denken, daß Abschreiber wegen der gleichlautenden — durch Duktus und Tinte hervorgehobenen — alqâb 16 und 18, gleich von 16 auf 19 abgeirrt seien. Freilich zeigen die drei Berliner Handschriften alle den obigen Bestand. Doch sie sind jung. Keine vor 1000 H.

[2]) Brit. Mus. Suppl. 534, fol. 99 a gibt das Jahr 424 nur als das wahrscheinlichste an (vgl. »Islam« I, S. 358, no. 6).

NB. Das *tafsîr al qor'ân* von al Qummî ist lithographiert Teheran 1311—13. Die zitierten Stellen finden sich — z. T. in Variante —

S. 7 no. 1 ..... Teh. Ausg. S. 129
S. 19 no. 2 ..... S. 7
S. 24 no. 2 ..... S. 516
S. 35 no. 1 ..... S. 530 u. 534

Die vorletzte Stelle bezieht sich übrigens nicht auf Sûra 8, 76, sondern auf den gleichlautenden Passus in Sûra 33, 6.

DS227 .S93 v.1-2
Das Staatsrecht der Zaiditen
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00135 0687